جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
مركز السيرة والسنة

الإشارة إلى مذهب أهل الحق

لأبي إسحق الشيرازي

٣٩٣ - ٤٧٦ هـ

تحقيق
الدكتور / محمد السيد الجليند

القاهرة
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

اهداءات ٢٠٠٠
المجلس الأعلى للشئون
الإسلامية - وزارة الأوقاف

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
مركز السيرة والسنة



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

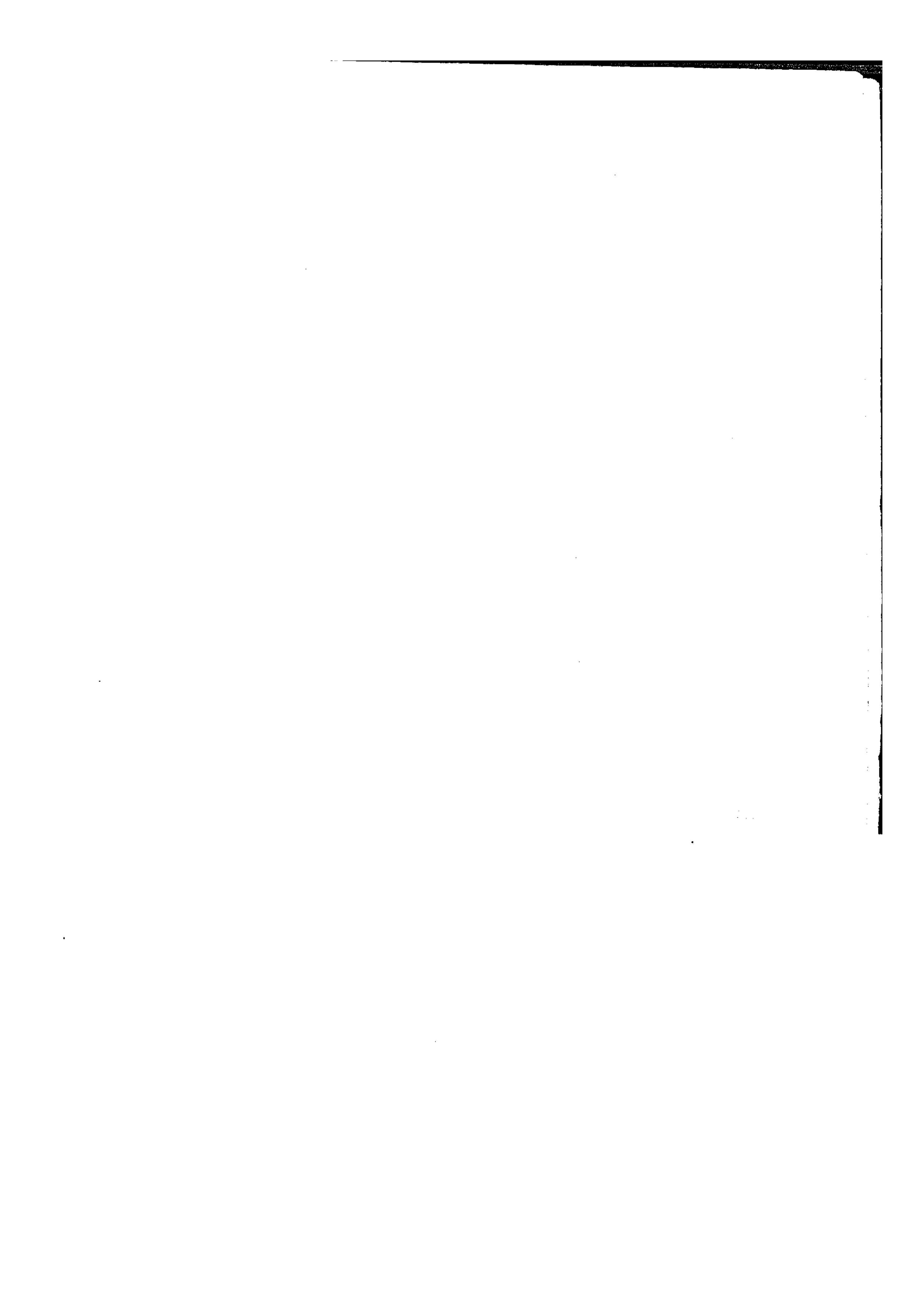
الإشارة إلى مذهب أهل الحق

لأبي إسحق الشيرازي
٣٩٣ - ٤٧٦ هـ

تحقيق
الدكتور / محمد السيد الجليند

القاهرة
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية
رقم التسجيل : ١٧١٠٠



شارك في التحقيق

******

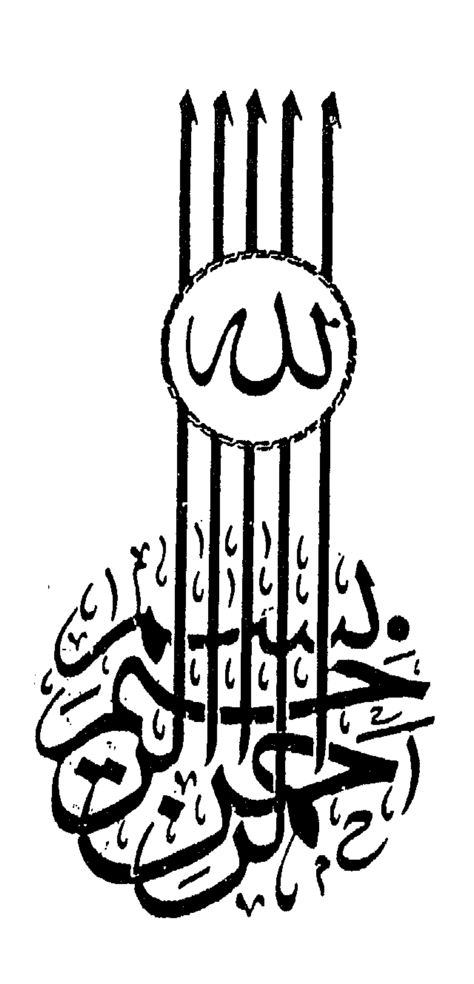
أمل محمد لطفى   أحمد بهجت أحمد

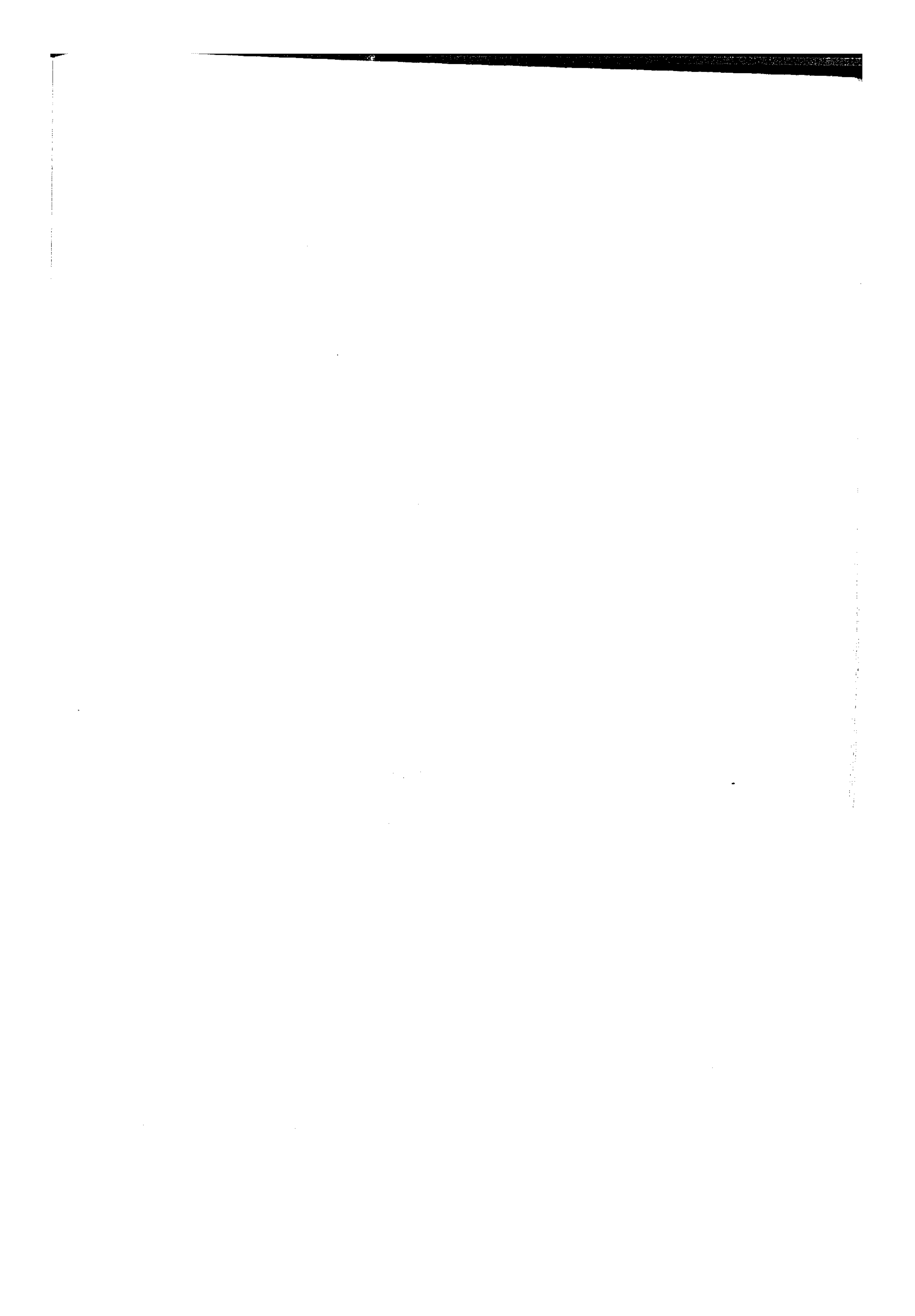
من باحثى

تحقيق التراث

بمركز السيرة والسنة

بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

على سبيل التقديم

أ . د . عبد الصبور مرزوق

نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

المناخ الثقافى الذى نشأ فيه علم الكلام والمتكلمون فى نهاية الدولة الأموية وبداية العصر العباسى الأول كان مفعماً بالكثير من الجدل والخلاف حول أمور وقضايا لم يعرفها الإسلام ولم يتحدث بها المسلمون فى عصرى النبوة والراشدين .

ذلك لأن المسلمين الأول أخذوا عقيدتهم وعباداتهم من فهمهم البسيط والسهل لآيات القرآن الكريم ؛ ذلك الفهم المتسق وبساطة الفطرة البشرية لما يدل عليه ظاهر الآيات ، وما توضحه السنة الصحيحة دون تشكك أو تأويل أو جدل .

***

وكان الأعرابى يسأل الرسول صلوات الله عليه أن يعلمه الإسلام فيجيبه الرسول : (أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله وتصلى الصلوات الخمس وتؤتى الزكاة وتحج إن استطعت) فيقول الأعرابى :وهل علىّ غيرها؟فيقول الرسول: لا إلا أن تصدّق ، فيقول الأعرابى وهو يمضى : « والله لا أزيد

على هذا ولا أنقص » فيكون تعقيب الرسول صلوات الله عليه : (أفلح إن صدق) .

***

وعلى نسق هذا الإجمال اليسير الذى لخص فيه الرسول أركان الرسالة بهذه البساطة التى استوعبها « الأعرابى » واستوعبها قبله كل من دخلوا فى الإسلام من قبله دون خوض فيما خاض فيه المتكلمون من جدليات وتأويلات ومقولات أرهقوا بها الدعوة والمدعوين ومزقت الأمة وأحالتها شيعاً وأحزاباً أضعفت قوتها وسهلت على خصوم الإسلام والمسلمين أن يكسروا شوكتهم ، ويوقفوا نهضتهم ويردوهم إلى حضيض العجز والفرقة والتخلف ، بتأثير هذه الجدليات التى لم تنزل فى القرآن ولم يتحدث بها صاحب الرسالة ، وما أنزل الله بها من سلطان .

***

صحيح أن « العهد المكى » للرسالة قد أمضى جميعه فى تفقيه من دخلوا فى الإسلام لمعنى « لا إله إلا الله » باعتبارها المرتكز الأول لعقيدة « التوحيد » التى تضع الخلق جميعاً فى مرتبة العبودية للخالق وحده والذى يتساوى بين يديه الناس حيث لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود وحيث لا تملك نفس لنفس شيئاً وحيث الكل عبيد بين يدى الخالق الرازق المحيى والمميت ، والذى بيده مقاليد كل شىء .

***

هكذا بالبساطة الرائعة قدم صاحب الرسالة عقيدة التوحيد ، بما يسكب فى وجدان المتلقى مبادىء وأسساً وأخلاقيات تربيه على الاعتزاز بإنسانيته وكبرياء ذاته ، لا ينحنى راكعاً إلا لمولاه ولا يسجد أبداً لغير خالقه ، ويكون الأقدر على الجهر بكلمة الحق فى وجه السلطان الجائر غير خائف على الحياة ولا مستضعف أمام زينة الدنيا .

وبهذا يكون - عقيدة وسلوكاً - أحد الأبناء لخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعو الناس جميعاً إلى الإيمان بالله .

***

و بالإسلوب السهل نفسه للدعوة قام مبعوث رسول الله وأمير الدعاة مصعب ابن عمير بنقل الرسالة للأنصار فى المدينة الذين أهلتهم استجابتهم لأن يظفروا بذلك الوسام الذى وضعه القرآن على صدورهم حين قال عنهم فى سورة الحشر ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾ [١] .

***

(١) الحشر : ٩ .

وعلى أساس هذه الوحدة فى المعتقد وبساطة الفهم لعقيدة التوحيد ثم للتجانس الكامل للفكر والسلوك بين المهاجرين والأنصار ، وإدراكهم لمعنى الرسالة وتكاليفها ضربت الدعوة بجذورها فى الأرض تواجه المنافقين والأحزاب جميعاً ، وتخوض معارك ومعارك ، حتى أتمت الفتح الأكبر فى مكة ، ونزل القرآن يقول :

﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ (١) .

فأقيمت الدولة فى المدينة على توجيهات القرآن ، تقبل التعددية وتعترف بالآخر وتعلن إيمانها بكل رسالات السماء .

وما كاد يمضى قرن من الزمان حتى كانت رسالة ودولة الإسلام قد شرقت وغرّبت وقامت نموذجاً فريداً يرفض الوثنية والشرك كما يرفض التثليث والتثنية وينهى استكبار المستكبرين من الفرس والروم ، فانضوى العالم فى ذلك التاريخ تحت لواء الإسلام ودخلوا فى دين الله أفواجا .

***

فلما كانت نهاية الدولة الأموية وبداية العصر العباسى الأول أدت آثار مجموعة من العوامل إلى كثرة الجدل الدينى وظهور المتكلمين وما سمى بعلم « الكلام » .

---

(١) المائدة : ٣ .

وكان من أبرز هذه العوامل وفرة العناصر البشرية التى اعتنقت الإسلام ممن كانوا ذوى عقائد سماوية كاليهودية والنصرانية أو غير سماوية كالبوذية والزرادشتية والدهرية وغيرها .

وأخذت هذه العناصر فى طرح ومناقشة مسائل لم يكن يعرفها المجتمع الإسلامى من قبل كقول البراهمة بالتناسخ ، والقول فى طبيعة المسيح عليه السلام بين الناسوت واللاهوت وقول الدهرية بإنكار ما وراء الحياة الدنيا كما حكاه القرآن : ﴿ نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ (١) وغيرها من المقولات التى امتلأت بها كتب الفرق والملل والنحل . إضافة إلى ما جلبته الترجمة من الآراء الفلسفية ، وما قال به المتصوفة وخاصة أهل الشطح منهم من حكايات الحلول والاتحاد .

كل هذا فرض على مفكرى الإسلام أن تكون لهم وسائل جديدة فى مواجهة هذه المقولات والرد عليها بالحجج العقلية التى تفند ما يقولون به ، وتدفع عن صحيح الإسلام ما تثيره هذه المقولات من شبه وأباطيل .. جرّت المتكلمين وعلماء « الكلام» وجرّت المسلمين والإسلام معهم إلى ما كان ضره أكبر من نفعه ، فاختفت الصورة البسيطة السهلة النقية التى كانت لعقيدة الإسلام وأركانها ومتطلباتها السهلة فى عصر النبوة والراشدين وراء ركام من مصطلحات أهل « الكلام »

---

(١) الجاثية : ٢٤ .

ما أنزل الله بها من سلطان . ففرقت جماعة الأمة ، ومزقت وحدتها الفكرية ، وحسب الأمة ما ابتليت به من أقاويل الفرق التى ما يزال باقيا من بلائها ذلك الصدع الكبير بين السنة والشيعة .

***

والكتاب الذى معنا « الإشارة إلى مذهب أهل الحق » للشيرازى أحد النماذج التى أفرزها المناخ الثقافى لذلك العصر وشغل فيها الشيرازى بالدفاع عن الأشاعرة ، واضطره دفاعه إلى الخوض فى مسألة الذات والصفات وإلى القول بصفة " القِدَم" التى لم ينسبها القرآن إلى الله ولا كانت بين الأسماء الحسنى التسعة والتسعين التى جاء بها الحديث ، وغيرها من المسائل التى أخذ تيارها يتنامى وتستثمره السياسة فى النيل من خصومها على نحو ما حدث فى فتنة القول بخلق القرآن .

مما جعل محقق الكتاب الأستاذالدكتور/محمدالسيد الجليند فى دراسته الناقدة الموضوعية الموفقة التى قاربت أن تكون مثل حجم دراسة الشيرازى يعرب عما نشاركه الرأى فيه من أسف على الجهود التى ذهبت فى غير طائل بل أسهمت فى تأريث الخلاف والفرقة والمذهبية .

***

ولعل أحداً أن يتساءل : وإذا كنتم تضيقون بهذا المناخ الذى بددت فيه الجهود والطاقات ، فَلِمَ يحرص المجلس الأعلى

للشئون الإسلامية على تحقيق ونشر هذا التراث ؟ بل ولِمَ لا يزال المجلس يتضمن منذ إنشائه لجنة من لجانه العلمية لتحقيق هذا التراث ؟ بل : لم حرص المجلس عند نشر هذا الكتاب على إشراك بعض الباحثين من أبنائه فى صحبة أستاذهم فى إنجاز هذا العمل ؟.

وأقول :

أولاً : إن أمة بلا تراث هى أمة بلا حاضر ولا مستقبل ، ومهما تكن رؤيتنا ورأينا فى المناخ الثقافى الذى ظهر فيه علم الكلام فى العصر العباسى فإنه دون شك كان علامة واضحة على الحيوية الثقافية لذلك المجتمع ، وحيوية الروح الإيجابية التى حملت أصحابها على التصدى لأى محاولة للنيل من الإسلام أو الكيد له ، وهو اجتهاد مأجور وجدير بالثناء فى كل حال .

وأقول

ثانياً : إن نشر كتب تحقيق هذا التراث فى المجلس وإشراك بعض أبنائنا من الباحثين فى التدرب عليه لهو ثمرة رؤية رشيدة لتأكيد التواصل العلمى بين الأجيال من خلال هذه التلمذة العلمية التى نحرص على التمكين لها ، والتى أرى أن أخصب مجال لها هو المشاركة فى تحقيق التراث .

وذلك لأن هذا العمل من أجلِّ فنون العلم ، وأعونها على كسب مهارات البحث والتدقيق الذى يعوِّد المشتغل به على

الصبر على متاعب الوصول إلى الحقيقة ، ويكسبه خاصة التأنى فى إعلان ما ينتهى إليه من نتائج تكسب المشتغل به ملكة كشف الغوامض ، وقيد الشوارد واستخلاص كنوز المعرفة ودقة التوثيق وحسن التقويم والموازنة .

***

وأما بعد .. فهذا الكتاب هو أول ثمار « التلمذة العلمية » التى اعتمدها المجلس أسلوباً لتحقيق التواصل العلمى للأجيال من خلال إعداد الكوادر المؤهلة التى تحمل رسالة المجلس فى التعريف بالإسلام والدفاع عنه وتقديم عطائه الحضارى وخاصة فى جانبيه العلمى والفكرى .

هذه التلمذة التى أقام المجلس من أجلها للمؤهلين من أبنائه دورات تدريبية على أيدى أساتذة وعلماء أجلاء تلقوا على أيديهم منهجية البحث العلمى بمعناها الدقيق والمتخصص وتأهلوا بها أن تكون لبعضهم مشاركة فى هذا العمل .

لكن واجب الأمانة العلمية يفرض علينا أن نقرر أن العبء الأكبر فى تحقيق هذا الكتاب والدراسة المستفيضة التى جاءت موازنة لحجم الأصل المخطوط الذى كتبه الشيرازى ..

العبء الأكبر فى التحقيق والتدقيق والتقويم هو ما نهض به الأخ الفاضل والزميل العزيز الأستاذ الدكتور / محمد السيد الجليند أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ، الذى نهض بهذا العمل آخذاً بيد أبنائه ناصحاً لهم مخلصا فى توجيههم .

ولأنى اليوم - من أسعد الناس - وأنا أتلقى هذه الثمرة من ثمار التلمذة العلمية التى كنت من دعاتها ، فلا يفوتنى أن أزجى الشكر كله لكل من أسهم فى نجاح هذه التلمذة العلمية وأخص بالشكر الأخ الفاضل الأستاذ أبو سليمان صالح رئيس الإدارة المركزية للسيرة والسنة لمتابعته الدءوب لإخراج هذا العمل، والزميلة الفاضلة الدكتورة/إلهام محمدخليل، المدير العام لإدارة تحقيق وتجميع التراث بمركز السيرة والسنة التى ساعدت وأعانت وتابعت هذا العمل حتى أصبح بين يدى من يفيدون منه .

كما أعرب عن تحيتى واعتزازى بابنىَّ العزيزين أحمد بهجت أحمد ، وأمل محمد لطفى كامل ، راجيا أن تكون هذه الباكورة حافزاً لهما على مواصلة السير على تلك الطريق المباركة، وأن تشجع زملاءهما وتحفزهم على خوض هذا المجال العلمى .

هذا .. ويسعدنى كل السعادة أن أهدى هذه الباكورة من بواكير التلمذة العلمية إلى أخى الأعز الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذى كان من وراء هذا الجهد واعداً ومعاهداً إياه - إذا امتد العمر - على مواصلة العطاء .

والله من وراء القصد وهو دائماً حسبى ..،

الأمين العام

ونائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

أ . د . عبد الصبور مرزوق

بيـن يـدى الكتـاب

***

يعتبر كتاب " الإشارة إلى مذهب أهل الحق " مصدراً مهماً من مصادر المذهب الأشعرى فى علم الكلام . وكذلك الأمـر بالنسـبة للمؤلف فهو علم من أعلام المذهب الكبار يقف على قدم راسـخة فى معرفة أصول المذهب وقواعده وقد جمع فى كتابه هذا الأصول والقواعد التى أجمع عليها أئمة المذهـب مـن أمثـال البـاقلانى والجوينى والإسفراينى وغيرهم .

كما فصّل القول فى مسائل الإلهيات والنبوات والسـمعيات بأسلوب يتميز بالدقة والوضوح فى عرض الـرأى ودليلـه مـن الكتاب والسنّة كما فهمه الأشاعرة ، وأشـار المؤلـف إلـى آراء المخالفين له من القدرية (المعتزلة) وذكر أدلتهم وفندها وبيـن تهافتها عقلاً ونقلاً .

وقد تختلف مع المؤلف فى بعض المسـائل وقـد تـأخذك الدهشة والإعجاب به فى طريقة عرضه لبعض المسائل الأخـرى لكنك لا تملك نفسك من الإعجاب به فى دفاعه عن آراء الأشـاعرة وتقديم الدليل تلو الدليل على صحة ما يذهبون إليه فـى مسـائل الاعتقاد كل ذلك فى أسـلوب واضـح ودقـة فـى عـرض آراء المخالفين وتجليته للمسائل الغامضة فى دقيق علم الكلام وإدارتـه للحوار مع المخالفين ، مما يجعل هذا الكتاب مصدراً رئيسـاً مـن مصادر المذهب الأشعرى ومرجعاً مهما فى الوقوف على دقائق

المذهب وغوامضه.

وإذ أقدم هذا الجهد المتواضع إلى القارئ الكريم فأدعو الله مخلصاً أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم . وأن يتقبله منا قبولاً حسناً .

فهو من وراء القصد ، وهو حسبى ونعم الوكيل .

المحقق

* أ . د / محمد السيد الجليند *

القاهرة فى : ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩م .

ترجمة المؤلف

أبو إسحاق الشيِّرازى

٣٩٣ـ٤٧٦هـ/ ١٠٠٣-١٠٨٣م

....

هو الإمام إبراهيم بن على بن يوسف بن عبد الله الفيروز آبادى الشيرازى وكنيته أبو إسحاق (١) ولد سنة ٣٩٣هـ الموافق ١٠٠٣م فى إحدى قرى فارس يقال لها جور ، ثم انتقل بعد ذلك إلى شيراز فنسب إليها،ونقل ابن كثيرأن مولده كان سنة٣٩٣هـ بخوارزم (٢). نشأ محبا للعلم يسعى إلى تحصيله ويرتحل فى طلبه من مكان إلى مكان آخر ما بين خراسان ونيسابور .

تتلمذ الشيرازى على أئمة كبار ، فجلس بشيراز إلى مجلس شيخه أبى عبد الله البيضاوى وأبى أحمد بن عبد الوهاب ابن رامين ، ثم قدم البصرة فتتلمذ على يد الخرزى . ودخل بغداد فى شوال سنة ٤١٥هـ فلازم بها شيخه أبا الطيب الطبرى ، وبرع فى الفقه الشافعى وذاع صيته فيه حتى جلس مجلس شيخه فى التدريس والتعليم (٣) كما قرأ

---

(١)انظر فى ذلك : المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطى ص٤٢-٤٦. تحقيق د . قيصر أبو فرج ط دار الكتب العلمية بيروت ؛ الأنساب للسمعانى ٤/٤١٧-٤١٨ ط دار الكتب الثقافية ؛ المجموع للنووى ١/٣٣-٣٤ ، تحقيق محمد نجيب المطيعى ط مكتبة المطيعى.

(٢)البداية والنهاية ، ابن كثير ١٢/١٢٤ ط دار الريان ١٩٨٨ .

(٣)العبر للذهبى ٢/٣٣٤ تحقيق أبى هاجر ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت .

الفقه أيضًا على الزجاجى وأخذ الأصول عن أبى حاتم القزوينـــى ، وسمع الحديث من أبى بكر البرقانى ببغداد وجلس للحديث والفتيـــا فى بغداد ونيسابور وهمذان . وعرف بين أبناء عصره بأنه أعلـــم أهل العصر فى الفقه الشافعى والحديث ، وأصبح مجلسه مقصـــدًا يؤمه طلبة العلم من كل مكان حتى قال فيه العقيلى مادحًـــا فضلـــه وعلمه :

كَفَانِى إذا عنَّ الحوادثُ صارم
يُنيلُنِى المأمُولَ فى الإثْر والأَثَـــــرْ
يَقُدُّ ويَفْرِى فى اللقاء كأنــــَّـه
لسانُ أبى إسحاق فى مجْلسِ النَّظَـــــرْ

وذكر الذهبى فى العبر أنه كان أنظر أهل زمانه وأفصحهم وأكثرهم ورعًا وتواضعًا وبِشْراً وانتهت إليه رئاسة المذهب وتوفى وله ثلاث وثمانون سنة (١) .

مذهبـــــه :

من المعروف أن أبا إسحاق قد جمع فى مذهبه فـــى أصـــول الدين وفروعه بين الأشعرية والشافعية . فكان على مذهـــب أبـــى الحسن الأشعرى عقيدةً ، وعلى مذهب الشافعى فروعًـــا ، وكـــانت

---

(١) انظر عنه: العبر للذهبى ٢/٣٣٤ ؛ الوافى بالوفيات للصفدى ٦/٦٢ الطبعـــة الثانيـــة فرانز شـــتاينر ١٩٨١م ؛ طبقـــات الشـــافعية للســـبكى ٤/٢١٧ تحقيـــق د. محمـــــود الطنــــاحى ــ ط الحلبى .

قدمه ثابتة فى تاريخ المذهبين ، فكان مرجعًا فى مسـائل الخـلاف سواء فى قضايا الأصول أو فى قضايا الفروع ، ويتضح من الكتاب الذى بين أيدينا تمسكه الشديد بالمذهب الأشـعرى ودفاعـه عنـه وانتصاره لرأى أبى الحسن فى قضايا الخلاف بينه وبين القدرية .

وقد وقع فى عصره خلاف بين الحنابلة والقشيرى وهو خلاف مشهور بين المذهبين فى قضايا أصول الدين ، وشكا الحنابلة مـن الفيروز آبادى لأنه كان ينتصر لمذهب الأشاعرة وللقشيرى ضـد الحنابلة ، وبلغ ذلك نظام المُلك حيث قيل له إن أبا إسـحاق يريـد إبطال مذهب الحنابلة ، فأرسل إليه نظام المُلك فى ذلك حتى يكـف عن النَّيْل من الحنابلة فكتب إليه أبو إسحاق يشكو من عنف الحنابلة ويذكر له سبهم له وأن الحنابلة يثيرون الفتن بين المسلمين ويسـأله المعونة على الحنابلة ، فكان جواب نظام المُلك يحمل الإنكار الشديد والتعنيف لخصوم القشيرى من الحنابلة وكان ذلك سـنة ٤٦٩هـ وهدأت الأحوال بعد ذلك .

ثم تكلم بعض الحنابلة فنال من الشيخ أبى إسحاق فجمع الخليفة بينه وبين الحنابلة وأصلح ما كان بينهم من خصومات بعد أن كانت الفتنة قد بلغت فى ذلك حدًا كبيرًا قتل فيها نحو عشرين قتيلاً .

وينقل بعض المؤرخين لما وقع الصلح ، وسكن الأمر ، أخـذ الحنابلة يشيعون أن الشيخ أبا إسحاق تبرأ من مذهـب الأشـعرى فغضب الشيخ لذلك غضبًا لم يصل أحد إلى تسكينه ، وكاتب نظـام

المُلك ، فقالت الحنابلة : إنه كتب يسأله فى إبطال مذهبهم ، ولم يكن الأمر على هذه الصورة ، وإنما كتب يشكو أهل الفتن ، فعاد جواب نظام الملك ، فى سنة سبعين وأربعمائة إلى الشـــيخ ، باســتجلاب خاطره وتعظيمه، والأمر بالانتقام من الذين أثاروا الفتنـــة، وبـــأن يسجن الشريف أبو جعفر ، وكان الخليفة قد حبسه بدار الخلافـــة ، عندما شكاه الشيخ أبو إسحاق .

قالوا : ومن كتاب نظام الملك إلى الشيخ " وإنه لا يمكن تغيـير المذاهب ، ولا نقل أهلها عنها ، والغالب على تلك الناحية مذهـــب أحمد ، ومحله معروف عند الأئمة ، وقدره معلوم فى السنة... " من كلام طويل ، سكن به جأش الشيخ .

وأنا لا أعتقد أن الشيخ أراد إبطال مذهب الإمام أحمد ، وليـس الشيخ ممن ينكر مقدار هذا الإمام الجليل ، المُجمع على علوِّ محلّـــه من العلم والدين ، ولا مقدار الأئمة من أصحابـــه .. أهـــل الســـنة والورع . وإنما أنكر على قوم عَزَوا أنفسهم إليه وهو منهم برىء ، وأطالوا ألسنتهم فى سَبِّ الشيخ أبى الحسن الأشعرى . وهو كبـــير أهل السنة بعده ، وعقيدته وعقيدة الإمام أحمد –رحمه الله– واحدة ، لا شك فى ذلك ولا ارتياب ، وبه صرح الأشعرى فى تصانيفـــه ، وكرر غير مرة " **أن عقيدتى هى عقيدة الإمام المُبجَّل أحمـــد بـــن حنبل** " هذه عبارة الشيخ أبى الحسن فى غير موضع من كلامه(١).

---

(١) طبقات الشافعية . السبكى ٤/٢٣٤: ٢٣٦ .

علمـــه وورعـــه

كان الشيخ أبو إسحاق ممن انتشر فضله فى البلاد ، وفاق أهل زمانه بالعلم والزهد والسداد ، وأقـــر بعلمــه وورعــه الموافــق والمخالف والمعادى والمحالف .. ، وحاز قصب السبق فى جميـــع الفضائل وتعزّى بالدين والنزاهة على كل الرذائل ، وكـــان ســخى النفس، شديد التواضع ، طلق الوجه ، لطيفاً ظريفاً ، كريم العشرة ، سهل الأخلاق ، كثير المحفوظ للحكايات والأشعار (١) .

كان عاملاً بعلمه ، صابراً على خشونة العيش ، معظماً للعلـم ، مراعياً للعــمل بدقائــق الفــقه والاحتــياط ، فقال عنه القـــاضى أبو العباس الجرجانى صاحب (المُعايـــاة) : كـــان أبـــو إســـحاق الشيرازى لا يملك شيئاً من الدنيا ، فبلغ به الفقر حتى كان لا يجـــد قوتاً ولا ملبساً ولقد كنا نأتيه وهو ساكن فى القطيعـــة، فيقـــوم لنـــا نصف قومة– ليس يعتدل قائماً من العُرى– كى لا يظهر منه شىء (٢).

قال السرجانى : قال أصحابنا ببغداد : كان الشيخ أبو إســـحاق إذا بقى مدة لا يأكل شيئاً ، صعد إلى النصرية وله بــــها صديـــق ، فكان يثرد له رغيفاً ويشربه بماء الباقلاَّء ، فربما صعد إليـــه وقـــد فرغ ، فيقول أبو إسحاق : ﴿ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ﴾ (٣) .

قال أبو بكر الشاشى : أبو إسحاق حجة الله على أئمة العصر .

---

(١) ذيل تاريخ بغداد ٤٣ . (٢) طبقات الشافعية ٤/٢١٩ .

(٣) النازعات : ١٢ .

وقال المُوفق الحنفى : أبو إسحاق أمير المؤمنين فى الفقهاء .

قال القاضى محمد بن الماهانىُّ : إمامان ما اتفق لهما الحج ، أبو إسحاق الشيرازى ، وقاضى القضاة أبو عبد الله الدامغانى . أما أبو إسحاق فكان فقيراً ، ولو أراده لحملوه على الأعناق . والآخر لو أراده لأمكنه على السُّندس والاستبرق .

وقال القاضى محمد بن الماهانى : ما اتفق للشيخ الحج ذلك أنه ما كان له استطاعة الزاد والراحلة .

وعن ورعه وإخلاصه وتحريه الدقة فى كل شىء ما قيل عنه أنه كان يتوضأ يوماً وكان يشك فى غسل وجهه ، ويكرر حتى غسله عدة مرات ، فوصل إليه بعض العوام ، وقال له يا شيخ ، أما تستحى ! تغسل وجهك كذا وكذا نوبة ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (**من زاد على الثلاث فقد أسرف**) ؟ فقال له الشيخ : لو صح لى الثلاث ما زدت عليها .

فمضى الرجل وخلاَّه ، فقال له واحد : ماذا قلت لذلك الشيخ الذى كان يتوضأ ؟ فقال الرجل : ذاك شيخ موسوس ، قلت له : كذا على كذا .

فقال له : يا رجل ، أما تعرفه ؟

فقال : لا .

قال له : ذاك إمام الدنيا ، وشيخ المسلمين ، ومفتى أصحاب الشافعى ؛ فرجع ذلك الرجل خجلاً إلى الشيخ ، وقال : يا سيدى

اعذرنى ، فإنى قد أخطأت وما عرفتك (١) .

كما روى عن الشيخ أنه كان يمشى يوماً مع بعض أصحابه فعرض له فى الطريق كلب فزجره صاحبه فنهاه الشيخ وقال : أما علمت أن الطريق بينى وبينه مشترك .

ودخل يوماً مسجداً ليأكل فيه شيئاً على عادته فنسى ديناراً فذكره فى الطريق فرجع فوجده فتركه ولم يمسه وقال ربما وقع من غيرى ولا يكون دينارى (٢) .

حكى عنه أنه قال : كنت نائماً ببغداد ، فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر ، فقلت : يا رسول الله : بلغنى عنك أحاديث كثيرة عن ناقلى الأخبار ، فأريد أن أسمع منك حديثاً أتشرف به فى الدنيا ، وأجعله ذُخْراً للآخرة ، فقال لى يا شيخ ! – وسمَّانى شيخاً ، وخاطبنى به . وكان يفرح بهذا – قل عنى : من أراد السلامة ، فليطلبها فى سلامة غيره . قال السمعانى سمعت هذا بمرْو من أبى القاسم حيدر بن محمود الشيرازى ، أنه سمع ذلك من أبى إسحاق ذاته (٣) .

وقد أورد الذهبى فى أخباره عن الشيخ أنه مات ولم يخلِّف درهماً ولا عليه درهم. وكذا فليكن الزهد، وما تزوج فيما أعلم (٤).

---

(١) الطبقات ٢٢٧/٤ .

(٢) تهذيب الأسماء واللغات ـ النووى ١٧٣/٢ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٧٠م .

(٣) سير أعلام النبلاء ـ الذهبى ٤٥٤/١٨ ط ـ مؤسسة الرسالة.

(٤) سير أعلام النبلاء ٤٦١/١٨ .

وقد بنى له الوزير نظام الملك مدرسة على شاطىء دجلة أخذ يدرس بها بعد تمنع شديد ، وبدأ العمل بِها يوم السبت مستهل ذى الحجة سنة ٤٥٩هـ وظل يدرس بها إلى أن وافته المنية سنة ٤٧٦هـ . وكان كثيراً ما يتمثل بهذه الأبيات التى رواها عنه بعض تلامذته .

لَبِستُ ثَوْبَ الرَّجَا والناسُ قد رَقَدُوا
وقمتُ أشكو إلى مَوْلاىَ مَا أجِدُ

وقلتُ يا عُدَّتى فى كلِّ نَائِبَةٍ
يا مَنْ عليهِ لكشفِ الضُّرِّ أَعْتَمِدُ

وقد مَددتُ يَدِى والضرُّ مشْتَمِلٌ
إليك يا خَيْرَ مَنْ مُدَّتْ إليه يَدُ

فلا تَرُدَنَّها يارِبِّ خَائِبَةً
فَبَحْرُ جُودِكَ يُرْوِى كُلَّ مَنْ يَرِدِ (١).

---

(١) طبقات الشافعية . السبكى ٤/٢٢٥ .

من أهم مؤلفاته *

١ – التبصرة فى أصول الفقه .

٢ – تلخيص علل الفقه .

٣ – التنبيه فى فروع الشريعة .

٤ – الحـــــدود .

٥ – رسالة الشيرازى فى علم الأخلاق .

٦ – الطب الروحانى .

٧ – طبقات الفقهاء .

٨ – عقيدة السلف .

٩ – كتاب القياس .

١٠– اللمع فى أصول الفقه .

١١– المعونة فى الجدل .

١٢– الملخص فى الجدل فى أصول الفقه .

١٣– ملخص فى الحديث .

١٤– المهذب فى المذهب .

١٥– نصح أهل العلم .

١٦–النكت فى المسائل المختلف فيها بين الإمامين أبى حنيفة والشافعى.

١٧– الوصول إلى مسائل الأصول أو شرح اللمع .

١٨– الإشارة إلى مذهب أهل الحق .

---

* انظر فى ذلك : طبقات الشافعية للسبكى٢١٧/٤؛ تاريخ الأدب–كارل بروكلمـــان ٣٣/٤ ط . هيئة الكتاب ؛ ١٩٩٥م المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع د . محمـــد عيســى صالحية ٤٢٦/٣–٤٢٧ ط معهد المخطوطات العربية ١٩٩٣م ؛ المعــونة فــى الجــدل الفيروزآبادى –تحقيق عبد المجيد تركى– ط دار الغرب الإسلامى .

دراسة المخطوط

فهرس الدراسة

****

١ - سبب تأليف الكتاب

ذكر الشيرازى فى أول الكتاب سبب تأليفه ، وبين أن الغرض منه هو الدفاع عن مذهب أهل الحق بالأدلة والبراهين ، ورفض أقوال أهل البدعة والضلالة والتحذير منهم والإشارة إلى أن ما يتقوّل به هؤلاء المبتدعة وينسبونه إلى أهل الحق زوراً وبهتاناً لا أساس له من الصحة وأن الواجب على كل مسلم محاربته والحذر منه ومناصرة أهل الحق والدفاع عنهم . يقول الشيرازى : " فإنى لما رأيتُ قوماً يَنْتحِلون العلم ويُنْسَبون إليه ، وهم مع جهلهم لا يدرون ما هم عليه ، يَنْسِبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه ، ولا فى كتاب هم يجدونه ليُنفِّروا قلوب العامَّة من المَيْل إليهم ، ويأمرونهم أبداً بتكفيرهم ولَعْنهم ؛ أحببتُ أن أشير إلى بُطْلان ما يُنسب إليهم بما أذكره من اعتقادهم " .

كما بَيَّن المؤلف أن غرضه من ذكر عقائد أهل الحق فى هذا الكتاب أن يرجع الناظر فيه عن قبول قول المُضِلِّين ويَدين الله عز وجل بقول الموحِّدين المُحققِّين ؛ لأن تقديم النصح فى ذلك واجب على كل مسلم وحق لكل مسلم .

وأهل الحق الذين يقصدهم المؤلف هم الأشاعرة - أتباع أبى الحسن الأَشْعرىِّ المتوفى ٣٢٤هـ وأهل الضلال الذين يَردُّ عليهم هم أحياناً المُشبِّهة ويقصد بهم بعض الحنابلة والروافض ، وأحياناً

هم القَدَريَّة ويقصد بهم المعتزلة . ويرى أن فى تفنيد مذهب هــؤلاء إحياءً للسُنَّة التى عليها أهل الحق – ويقصد بهم الأشاعرة – وإماتة للبدعة التى يدعو إليها خصومه –وهم إمَّا المشبهة وإمَّا القدريَّـــة – ويتمثل فى ذلك بقول الشاعر :

إذا كنتَ فى عِلْمِ الأُصولِ مُوافقـــــاً
لِعَقْدِكَ قَوْلَ الأشعــرىِّ المُــسَــــــــدَّدِ

وعاملتَ مَوْلاكَ الكريمَ مخالِصـــــاً
بقولِ الإمام الشافعى المُؤيَّـــــــــدِ

وأتقنتَ حِزْبَ ابن العلاء مُجرَّداً
ولم تَعْدُ فى الإعْــرابِ رأى المُبَــــــــرِّدِ

فأنتَ على الحقِّ اليقينِ موافـــــقٌ
شَريعة خير المرسليــن محمَّـــــــــدِ

ويرى المؤلف أن النصيحة التى قدمها فى هذا الكتاب توجـــب على كل من عرف المذهب الحق أن يدعو إليه ويدافع عنه ، ويفنــد آراء أهل البدعة الذين نَسبوا إلى الأشاعرة ما لم يقولوا به ﴿ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ﴾ (١) ويذكر أن الرسول صلى الله عليــه وسلم قد تنبأ بظهور أبى الحسن الأشعرى ونبه إلى الـــدور المـــهم الذى يقوم به فى إحياء السنة ومناصرتها، وإماتة البدعة ومحاربتها.

---

(١) المطففين : ٢٦ .

٢ - موضوع الكتاب

تناول المؤلف فى هذا الكتاب أُمَّهات المسائل الكلامية التى تمثل جوهر هذا العلم ، وهى ثم تمثل دوائر الخلاف الجدلية بين الفِرَق الإسلامية المختلفة بدأها بالقضية الأولى وهى :

١ - النظر أو القصد إلى النظر أول واجب على المُكَلَّف .

٢ - القول فى أن للعالم مُحدِثاً أحدثه .

٣ - أن صانع العالم واحد وهو الله سبحانه ، وأنه قديم لا يشبهه شىء من خلقه ليس بجسم .

٤ - القول فى الصفات وأنها تنقسم إلى صفات ذات وصفات أفعال . وصفات الذات هى التى يُوصف بها أزلاً وأبداً كالعِلْم والقُدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر . أمَّا صفات الأفعال فهى أن يوصف بها فى الأَزَل وفى لا يَزَال كالخَلْق والرزق فلا يصح أن يُوصف أزلاً بأنه خالق ولكن يصح أن يوصف بأنه الخالق بإضافة حرف ال ؛ لأنه لو وصف أبداً بأنه خالق رازق لأدَّى ذلك إلى قِدَم المخلوق والمرزوق . وكان تناوله لهذه القضايا كلها بطريقة تقليدية جرى عليها علماء الكلام جميعاً .

ثم تكلم بعد ذلك عن الصفات الخَبَرية أو السَّمْعية وهى الصفات التى لا يصل العقل إلى إثباتها لله إلا إذا جاء بها الشرع ونزل بها الوحى وصفاً لله تعالى ، فلا يستطيع العقل منفرداً عن الشرع أن يصف الله تعالى بالنزول أو الاستواء على العرش

أو المجيء يوم القيامة وإنما يُتلقى العلم بهذه الصفات من الوحى حيث وصف الله نفسه بها فى كتابه العزيز أو وصفه بها الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح .

وبعد أن عرض المؤلف هذه الموضوعات على سبيل الإجمال بدأ فى مناقشتها بالتفصيل حيث عرض كل قضية منها مقرونة بدليلها من الكتاب والسنة ثم يلى ذلك تفنيده لآراء المخالفين وإبطال تأويلهم للآية وفهمهم للحديث الذى يستدلون به .

وأول قضية عرض المؤلف لمناقشتها تفصيلاً هى ما أول واجب على المُكَلَّف ؟ هل هو النَّظَر ؟ هل هو القَصْد إلى النظر الصحيح ؟ . سواء كان هذا أو ذاك فإن المؤلف يقول بوجوبهما لتلازمهما فى الواقع العملى ؛ لأن النظر يحتاج إلى القصد إليه ، ومعرفة الله تعالى واجبة بالعقل وطريقها هو النظر الصحيح ، والنظر الصحيح يحتاج إلى قصد سابق عليه بالضرورة ، وما يؤدِّى إلى الواجب يكون واجباً مثله ؛ ولذلك كان أول واجب على المكلف هو النظر الصحيح المؤدِّى إلى الاستدلال على وجود الله سبحانه ، ولقد أمرنا القرآن الكريم فى كثير من آياته بالنظر الصحيح طريقاً إلى معرفة الله سبحانه .

ثم يسرد المؤلف الآيات القرآنية الآمرة بالنظر فى الكون كله ، فى الآفاق وفى الأنفس ليقف من خلال النظر والتدبر فيها إلى حكمة الصانع ودقته وعلمه وقدرته ووحدانيته ، وهذا كله لازم للإيمان بوجوده خالقاً لهذا العالم ومدبراً لشئونه .

وهذا النظر الصحيح مطلب شرعى حتى يكون الإيمان مؤسساً على اليقين الجازم والبرهان الصحيح وليس على التقليد الذى تشكك كثير من العلماء فى صحته وصحة إيمان صاحبه . وهنا يفرق المؤلف بين نوعين من التقليد :

١ - التقليد فى أصل الإيمان وهذا لا يجوز لأن التقليد هو قبول قول الغير بغير دليل ، وهذا لا يصح الأخذ به فى أصل الإيمان لأن مبناه على صحة العقول ، ويستوى فى ذلك العالم والعامى .

٢ - التقليد فى مسائل الفروع الشرعية وهذا يجوز الأخذ فيه بالتقليد لأن العَالِم قد يصله من الدلائل الشرعية ما لا يصل إليها العامى ومن هنا يجوز أن يقلِّد العامى العالِم فيها بخلاف التقليد فى أصل الإيمان .

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى قضية إثبات وجود الله ، وأنه خالق لهذا العالم ، وأنه قديم ، وأنه أحد ليس بجسم لا يشبهه شىء من مخلوقاته ، ولا يشبه شيئاً منها ، ويسوق الأدلة المعروفة فى كتب الأشاعرة على أنه سبحانه موصوف بهذه الصفات ، ويناقش دليل التمانع المذكور فى قوله تعالى :﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (١) ويُحَرِّر الدليل على النحو التالى : لو كان للعالم إلهان اثنان لفسد العالم ؛ لأن الأمر لا يخلو من الاحتمالات العقلية الآتية فإنه قد يريد أحدهما حركة الجسم والآخر سكونه ، فإذا نفذ مرادهما معاً كان الجسم ساكناً متحركاً وهذا مستحيل . وإذا نفذ

---

(١)الأنبياء : ٢٢ .

مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هـو الإلـه والآخـر العاجز عن تنفيذ مراده لا يصح أن يكون إلهاً .

وهذا الدليل على النحو السابق قد اعترض عليه كبار المفكِّرين – أمثال ابن رشد وابن تيمية – كما سنبين ذلك فيما بعد .

فإن ابن رشد يرى أن الفرض الذى أخذ به المتكلمـون غـير صحيح لأنه يجوز أن يعترض العقل اتفاق الإلهين معاً على حركـة الجسم أو سكونه ، وهذا ما لم يفطن إليه المتكلمون ، كما يـرى أن هذه الآية تشتمل على قياس شرطى متصل وليس قياسـاً شـرطياً منفصلاً كما توهمه المتكلمون .

أما الإمام ابن تيمية فإنه يرفض أن يكون هذا الدليل مشـتملاً على مطلوب الآية القرآنية أو أن الآية سِيقت لهذا الغـرض الـذى فهمه المتكلمون ؛ ذلك أن المتكلمين يحاولون أن يستدلوا بها علـى أن خالق العالم واحد وأن صانعه ليس اثنين ، والآية لم تشتمل على أن يكون للعالم خالقان أو ربَّان وإنما نفت بصريح لفظها أن يكـون فى العالم آلهة أخرى تستحق أن تُعبد مع الله ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فإن لفظ الإله هو الذى أَلَّه القلوب علـى محبتـه بمعنى فطرها وطبعها على محبته فلو كان فى العالَم من يستحق أن يؤلَّه غير الله لفسد العالَم ومن هنا فإن الفسـاد الـذى نفتـه الآيـة الكريمة غير الفساد الذى نفاه المتكلمون بدليل التمانع الذى تـأولوا عليه الآية ، وابن تيمية يفرِّق هنا بين نوعين من التوحيد ، توحيـد

الألوهية وهو الذى نادت به الرسل ودعت إليه وساق القرآن أدلته عليه . وهذه الآية دليل على هذا النوع من التوحيد – توحيد الألوهية – بمعنى أن المعبود ينبغى أن يكون واحداً ، يتوجه إليه الجميع بالعبادة ، وتمتلىء قلوب المؤمنين بحبه والولاء له .

والنوع الثانى من التوحيد ، فهو توحيد الربوبية .. بمعنى الإيمان بأن رَبَّ العالم وخالقه واحد . وهذا النوع من التوحيد لا يمثل مشكلة أمام الرسل لأن أحداً من المشركين لم يَدَّعِ أن للعالم خالقين أو أكثر . بل كلهم إذا سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (١) ومع اعترافهم بأن الخالق هو الله عبدوا غيره أو أشركوا معه غيره فى العبادة ، فجاءت الرسل لرفع هذا التناقض الواقع ، فإذا كنتم تؤمنون بأن الخالق واحد فلماذا لا تعبدون هذا الخالق الواحد ؟! .

ومن هنا كانت دعوة جميع الأنبياء ﴿ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ (٢) وتفصيل القول فى ذلك ربما كان له مقام آخر . ومن هنا فإن الآية الكريمة دليل على نفى التعدد فى الألوهية ويستدل بها على توحيد الألوهية وليس على توحيد الربوبية كما فهم ذلك المتكلمون ، وكان رأى ابن رشد وابن تيمية فى هذه الآية أقرب إلى الصواب مما فهمه المتكلمون منها . والله أعلم .

---

(١) الزخرف : ٨٧ .

(٢) الأعراف : ٥٩ .

وانتقل المؤلف إلى صفة القِدَم ، وأنه تعالى ليس بجسم . ومن المعلوم أن هاتين الصفتين لم يرد لهما ذكر فِى القرآن الكريم لا بالنفى ولا بالإثبات، والقرآن الكريم وصفه سبحانه بأنه " الأول ، والآخر، والظاهر ، والباطن " ولم ترد صفة القدم فى القرآن الكريم إلا وصفاً للعرجون بأنه القديم ، أو وصفاً ليعقوب حين قال له أبناؤه ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَـٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ (١) ، والحديث الذى وردت فيه أسماء الله الحسنى نجد أن بعض الروايات لم تذكر أعيان الأسماء وفيها (**إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة**) ، وفى بعضها(**إن لله تسعة وتسعين اسماً–مائة إلا واحداً– من أحصاها دخل الجنة**) . والروايات التى ذكرت أعيان الأسماء لم يرد فيها ذكر لاسم القديم (٢) . ولم يرد هذا الاسم على لسان الصحابة ، فكيف ظهر هذا الاسم فى مؤلفات علم الكلام على أنه وصف لله تعالى ؟ وعلى يد من ظهر هذا الاسم ؟ ومن هو أول من تحدث به وجعله وصفاً لله تعالى ؟ هذه قضية أرى أنها تحتاج إلى بحث مستفيض لأن ظهور هذا الاسم وصفاً لله تعالى قد ترتب عليه ظهور مشكلات كثيرة فى علم الكلام فَرقت كلمة المسلمين وبَددَت جهودهم ، ولو اقتصروا فى وصفه سبحانه على ما ورد فى كتابه الكريم بأنه الأول والآخر لكفاهم ذلك عن صفة

---

(١) يوسف : ٩٥ .

(٢) راجع هذه الروايات فى ابن ماجة وأبى داود .

القِدَم التى تحمل فى مضمونها معنى الزمن ، والله سبحانه وتعالى كان ولا زمان .

وقد حاول المتكلمون أن يُعرِّفوا القديم بتعريفات تخرجهم عن هذه المشكلات وتلك المحاذير ولكن لم يستطيعوا أن ينفكُّوا عنها لأنها ملازمة للصفة فمتى أطلقتها يترتب عليها لوازمها الزمانية سواء أرادها المتحدث بها أو لم يرد . وكذلك استعمال المتكلمين لفظ الجسم فى النفى والإثبات .

ثم انتقل المؤلف إلى بقية الصفات فبدأها بالصفات الذاتية فتكلم عن السمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة ، وكان يقدم دليل كل صفة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ثم الأدلة العقلية على ذلك.

وهناك قضيتان خصهما المؤلف بمزيد من التفصيل والبسط فى شرح الأدلة وتفنيد رأى المخالفين :

١ - القضية الأولى : الإرادة الإلهية وعلاقتها بالأمر الإلهى .

٢ - القضية الثانية : صفة الكلام وخَلْق القرآن .

ففى القضية الأولى يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة قديمة أزلية ، فجميع ما يجرى فى العالم من خير وشر ، ونفع وضر ، وسقم وصحة ، وطاعة ومعصية فبإرادته وقضائه لاستحالة أن يجرى فى ملكه ما لا يريد .

قال تعالى :﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (١)، ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا

(١) البروج : ١٦ .

﴿حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ...﴾ (١) . وفنّد آراء المعتزلة في ذلك لأنهم بنوا موقفهم – حسب رأى المؤلِّف – على أن الحُسْن والقُبْح مصدرهما العقل وليس الشرع ، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة .

ثم فَصّل القول فى علاقة الإرادة الإلهية بالمعاصى والطاعات من خلال السؤال التالى : لما قلتم إن الله عز وجل مريد للمعاصى خالق لها ، فبأى شىء يستحق العقوبة ..؟ ويتضح من إجابة المؤلف على السؤال المطروح أنه – وبقية الأشاعرة – يوحِّد بين الإرادة الإلهية والأمر الإلهى من جانب ، وبين الإرادة الكونية والإرادة الدينية من جانب آخر ، ولا فرق عنده بين ما أراده الله كوناً وإيجاداً ، وما أراده الله شرعاً وديناً لعباده .

والخلط بين هذين النوعين من الإرادة قد أوقع المتكلمين فى مشكلات كثيرة ؛ ذلك أن الإرادة الدينية تتعلق بما أمر الله به على لسان نبيه ، وارتضاه شرعاً وديناً لعباده من خلال منظومة الأوامر والنواهى التكليفية ، والعبد مطالب بتنفيذ هذه الإرادة الدينية ويعاقب على تركها أو التقصير فيها وهى مَحَكُّ المسئولية الدينية للعبد أمام الله يوم القيامة ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بلغها عن ربه وبها اكتمل الدين فى قوله تعالى : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (٢) . وكل ما

---

(١) الأنعام : ١٢٥ . (٢) المائدة : ٣ .

أمر الله به على لسان رسوله الكريم قد أراده ديناً وشَرعَه منـــهجاً لعباده ، من الصلاة والصيام والزكاة والحج وسائر الواجبات والسنن والمندوبات . وهذه الإرادة الدينية يحبها الله تعالى ويرضاها وأمر بها وشرعها .

أما النوع الثانى من الإرادة وهى الإرادة الكَوْنية ، فهى تتعلق بكل ما كان وما يكون فى هذا العالم خيره وشره ، حُلْوه ومُره ، طاعة أو معصية، إيمان أو كفر.وكل ما يقع فى هذا العالم لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة الكونية ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو سبحانه فَعَّال لما يريد . وعَبَّر القرآن الكريم عن هذا النوع من الإرادة الكونية بآيات كثيرة تفيد عموم إرادته لكل شىء ، وشمول مشيئته لكل شىء . فكما لا يخرج شىء عن علمه فلا يَعْزُب عن علمه شىء فى السماوات والأرض ، كذلك لا يخرج شىء عن سلطان إرادته الكونية .

وهذه الإرادة الكونية قد تتعلق بما لا يريده الله ديناً ، ولا يحبه ولا يرضاه ، كوقوع الكفر من الكافر ، والمعصية من العاصى . فهذه أمور لا تخرج عن إرادة الله الكونية ولكن لا تتعلق بها الإرادة الدينية فإن الله لا يريدها ديناً ، ولا يحبها ولا يرضى عن فاعلها ، ولكن قد يريدها كوناً وإيجاداً وخَلْقاً ، وتتعلق بها مشيئته الكونية لحكمة يعلمها هو سبحانه .

وتفصيل القول – فى تعلق إرادته الكونية بالشر بجانب الخير، وتعلقها بالمعصية بجانب الطاعة – له مقامِ آخر ، ومن أراد المزيد فليراجع كتاب " شفاء الغليل فى مسائل القضاء والقَدَر والتعليل " لابن قيم الجوزية ، ورسائل القضاء والقدر لشيخه وشيخ الإسلام ابن تيمية .

ولقد نتج عن عدم تفرقة المتكلمين بين الإرادة الكونية والإرادة الدينية ، أن جعل الأشاعرة الإرادة الكونية هى الأصل ، وجعلوا المحبة والرضى صفات تابعة لصفة الإرادة . فما أراده الله رضيه وأحبَّه ، وما دام الكفر والمعاصى واقعة فى مُلْكِ الله فهو قد أرادها، وبالتالى أحبَّها ورضيها .

أما المعتزلة فقد جعلوا الإرادة الدينية أصلاً وقالوا : ما أراده الله أمر به وما لم يأمر به فلا يريده ، والله أمر بالطاعة ولم يأمر بالمعصية ، وبالتالى فهو سبحانه أراد الطاعة ولم يرد المعصية فإن المعاصى واقعة بإرادة العبد وحده وليست بإرادته سبحانه ؛ ومن هنا فإن جميع الكفر والفسوق والعصيان ليست مرادة لله وإنما هى بإرادة العبد .

وكِلتا الطائفتين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ فى نصفها الآخر فإن الله تعالى لا يخرج شيء فى ملكه عن إرادته الكونية ، وقد يفعل العبد المعصية التى لا تتعلق بها الإرادة الدينية مع أنها تتعلق بها الإرادة الكونية ، فحين تقع المعصية من العبد تكون

مرادة لله إرادة كونية وليست مرادة لله إرادة دينية . ومن هنا وجب التنبه للفرق بين هذين النوعين من الإرادة ، فالأشاعرة نظروا إلى الإرادة الكونية العامة الشاملة ، وأهملوا الإرادة الدينية التى تتعلق بفعل الطاعة . والمعتزلة نظروا إلى الإرادة الدينية التى يتعلق بها الأمر الإلهى ، وجعلوها أصلاً لكل ما يقع فى الكون ، وأهملوا الإرادة الكونية . وأما السلف فقد جمعوا بينهما ووضعوا كلاً منهما فى موضعه الصحيح ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والله تعالى لا يرضى لعباده الكفر والفسوق ، لا يرضاها ديناً وإن رضيها كوناً وإيجاداً .

ومن هنا فقد جانب الأشاعرة الصواب حين قالوا إن الله خالق الشر والمعصية ، وخالفوا بذلك نص الحديث الشريف(**الخير كله بيديك والشر ليس إليك**) .

كما جانب المعتزلة الصواب حين قالوا : إن المعصية تقع فى مُلْك الله بغير إرادته ، وإنما بإرادة العبد المستقلة ، وخالفوا بذلك إجماع المسلمين على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . فالمعصية تقع بإرادة العبد وقدرته ولكنها لا تخرج بذلك عن إرادة الله الكونية ولا تخرج عن مشيئته العامَّة (١) .

ثم عرض المؤلف بعد ذلك لقضية خَلْق القرآن وفَصَّل القول فيها ، فذكر أدلة الأشاعرة على أن القرآن كلام الله قديم أزلى ،

---

(١) راجع كتابنا : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى- ط الحلبى ١٩٨١م .

منه بدأ وإليه يعود ، وفَنَّد أدلة القائلين بخلق القرآن وحدوثه والواقفة واللفظية ، واستغرقت هذه القضية أكبر أجزاء الكتاب ، وختم هذه القضية بأن القرآن معجزة الله الخالدة .

ثم عرض لعلاقة الصفات الإلهية بالذات وأنها ليست هى هو، وليست هى غيره " لأنها لو كانت هى هو لكانت الصفة الواحدة موصوفة بجميع الصفات ..... ولو كانت هى غيره وهو غيرها لجاز لأحدهما أن يفارق الآخر لأن الغَيْرين لا يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر " .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الصفات الخبرية وبدأها بصفة الاستواء على العرش وذكر كلاماً مجملاً عن صفة النزول والرؤية واليد وبعض الأحاديث المتضمنة إثبات الصفات الإلهية كصفة القبضة والقَدَم ..... إلخ .

وخلال حديثه عن صفة الاستواء وضح موقف الأشاعرة من هذه الصفة حيث يقول خلال رفضه لمذهب المعتزلة : فاستواؤه تعالى ليس استيلاء كما ذهبت المعتزلة ، وليس استقراراً ولا قهراً ولا غلبة وبيَّن أن الواجب فى ذلك أن ننفى عنه سبحانه ما يؤدى إلى الحدوث ثم لا نطالب بما عدا ذلك .

ويحاول المؤلف من خلال عرضه فى الصفات الخبرية أن ينفى العلو ، أو أن الله فى السماء بناءً على فهمه بأن إثبات هذه الصفات تقتضى الجسمية والمكانية والجهة .وعنده أن هذه صفات تقتضى الحدوث والتغيير والله تعالى مُنزَّه عن ذلك .

وسبب الخلاف الناشب بين المتكلمين والسلف فى هذه القضية وغيرها من قضايا علم الكلام يرجع إلى استعمال المتكلمين فى حق الله تعالى كلمات لم يتحدث الله بها عن نفسه لأن إثباتها لله إثبات لبعض الباطل وفى نفيها عن الله نفى لبعض الحق . فالخطأ لازم عن استعمال هذه الكلمات فى النفى وفى الإثبات على السواء . ولو اقتصر المتكلمون على ما ورد فى القرآن فى حق الله تعالى فى الإثبات والنفى لكانوا أقرب إلى الحق المقصود .

وهذا ما كان عليه سلف الأمة ، حيث أثبتوا لله ما أثبته الله لنفسه ونفوا عن الله ما نزه الله نفسه عنه بألفاظ القرآن ومعانيه فسلموا من هذا الخطأ ودافعوا عن رأيهم معتقدين أن كل من أدخل فى هذا الباب ما ليس منه من الألفاظ والمصطلحات قد حاد عن الصواب ولزمه الخطأ فى النفى وفى الإثبات .

فصفة القدم لم ترد فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولم يصف الله نفسه بأنه قديم وإنما وصف نفسه بأنه " الأول والآخر " ولا أدرى كيف تسربت هذه الصفة إلى علم الكلام وإن كنت أميل إلى القول بأنها أثر من آثار أرسطو وفكرته عن المحرك الأول الذى وصفه بالقدم،ولقد أشار إمام الحرمين الجوينى إلى أن القاضى عبد الجبار - من كبار المعتزلة - هو أول من أدخل هذه الصفة إلى مجال الدراسات الكلامية وجعلها أخص صفاته تعالى ، ومن المعلوم أن الأحاديث المروية عن أسماء الله الحسنى والتى ذكرت

أعيان الأسماء ليس من بينها اسم القديم ، ومن المعلوم أن للفظ القِدَم فيه معنى الزمن ، والله تعالى كان ولا زمان ، ودخول هذه الصفة فى مجال الدراسات الكلامية كوصف للحق تعالى أثار مشكلات كثيرة نحن فى غنى عنها . فلقد أثار المتكلمون حولها أسئلة كثيرة فهل صفاته تعالى قديمة أم محدثة ، وهل إرادته للأشياء محدثة أم لا ؟. فإذا كانت إرادته للمحدثات قديمة فهل هذا يعنى القول بقدم العالم ، وإذا قلنا إنها محدثة فهل يعنى القول بحلول الحوادث فى ذات الله . وهل تعلق العلم الإلهى بالمعلومات على نحو كلى أو جزئى . فإذا قلنا إنه علم كلى فهل يعنى هذا أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . هذه إحدى المسائل التى كفَّرَ فيها الغزالى الفلاسفة ، وإذا قلنا إنه يعلم الجزئيات فهل هذا يعنى أن علمه حادث متغير بتغير الجزئيات . كل هذه الأسئلة كان السبب فى إثارتها القول بصفة القِدَم . وهى كما نرى لم ترد فى كتاب ولا سنة ولا تحدث بها أحد من صحابة رسول الله وأن القرآن الكريم قد وصفه بأنه الأول والآخر . وهذا ما جعل مفكراً كبيراً مثل ابن رشد يهاجم المتكلمين فى كتابه " منهاج الأدلة فى عقائد المِلَّة " وبيَّن أنهم لم ينصروا بذلك دينهم ولم يكسروا عدوهم . وقال لهم إن استعمال هذه الألفاظ فى حق الله تعالى بدعة فى الشرع ومرذولة فى العقل ، وكان أولى بهم أن يقولوا إن الله تعالى عالم مريد سميع بصير وأن علمه لا يوصف بأنه كلى أو جزئى وإرادته

لا توصف بالحدوث أو القِدَم وإنما هى صفات خاصة بــه تعــالى لا تشبه صفات المخلوقين .

وكذلك استعمال المتكلمين لألفاظ مثل : الجِهــة - الحَــيِّز - الجَوْهر - الأَبْعَاض - الأَعْراض.... إلخ . فى حق الله تعالى نفيــاً أو إثباتاً ، تَرتَّب على استعمالهم لها صرف آيــات الصفــات عــن ظواهرها بدعوى أن القول بالظاهر يســتلزم هــذه الألفــاظ التــى لم ترد فى الكتاب والسنة لا نفياً ولا إثباتاً . وعند التأمل نجد أن كل هذه الألفاظ تتعلق بالبحث عن كيفيــة الصفــات ، ومــن المعلــوم أن كيفية الصفات الإلهية محجوبة عن العقل البشرى وليــس ذلــك إلا لقصور الأداة المستقبلة - العقل - عن الإدراك والإحاطــة لأن الأمر كله فى النهاية خاضع لهذا المبدأ " جَلَّ جناب الحق أن يحيــط به عقل مخلوق " وقد أجمل القضية الإمام مالك فى قولــه الســديد حين سئل عن الاستواء ؟ فقال : الاستواء معلوم والكيف مجــهول والسؤال عنه بدعة . وكما قال الإمام أحمد : استوى كمــا أخــبر وليس كما يخطر على عقل البشر . والأمر كذلك فى بقية الصفــات الخبرية النزول - الرؤية - المجىء ..... إلخ .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى بيان عقيدة أهل السنة فى النبــوة وإثباتها لنبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- وأنها باقية بعد وفاتــه وناسخة لما قبلها من الشرائع ، وأن معجزته القرآن وأنه باقٍ إلــى قيام الساعة وأن الإسراء حق والمعراج حق والإيمان بهما واجب .

ثم بين عقيدة أهل السنة فى الخلافة بعد النبى – صلى الله عليه وسلم – وأنها فى أبى بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، على هذا الترتيب ، وأن أفضليتهم حسب ترتيبهم فى الخلافة ولا عدول عن ذلك .

وفند أراء الشيعة فى تفضيلهم عليا على الخلفاء الثلاثة قبله وأن الرسول لم ينص على شىء فى ذلك وأن الأحاديث الواردة فى ذلك كلها غير صحيحة فهى إما موضوعة أو مؤولة على غير تأويلها الصحيح . وأن مذهب أهل السنة هو الإمساك عما شجر بين صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجب السكوت عن ذلك وأن نبادر بذكر محاسنهم ونذكر فضلهم فى السبق والهجرة والبذل والعطاء فى سبيل نصرة الإسلام وأن ما شجر بينهم من خلاف لا يخرج عن دائرة الاجتهاد الذى يؤجر صاحبه إما مرتين إذا أصاب الحق أو مرة إذا اخطأ ، فهم فى كل الأحوال مأجورون وأن الحق لا يخرج عن رأيهم .

ثم يختم المؤلف كتابه بالدعوة إلى اتباع مذهب أبى الحسن الأشعرى فى الأصول والإمام الشافعى فى مسائل الفروع حتى يكون المؤمن على الحق المبين .

وسوف نضع أمام القارىء الكريم منهج سلف الأمة فى القضايا التى أثارها المؤلف فى هذا الكتاب ليرى موقع أقدام المؤلف قربا أو بعدا من منهج السلف .

٣ - بين منهج المؤلف ومنهج السلف فى الصفات الإلهية

تعتبر قضية الألوهية أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مختلف مراحل تطوره ، لأنه لا يوجد مذهب فلسفى ، ولا دين سماوى إلا وتمثل هذه القضية أهم جانب فيه ، وقد حاول أصحاب كل دين ومذهب أن يضعوا لها حلولاً تناسب طبيعة هذا الدين أو ذلك المذهب .

وتعتبر قضية الصفات الإلهية من أخطر القضايا التى خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام وذلك لتعلقها بالذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال ، ولما كان القرآن همزة الوصل بين الأرض والسماء فقد خَصَّ الجانب الإلهى بالحديث فى كثير من آياته . فهناك آيات تتحدث عن الحكمة الإلهية ، وأخرى تتحدث عن القدرة والإرادة إلى غير ذلك من الآيات التى أودعها الله هذا الكون ليستدل بها عليه ، ومن خلال حديث القرآن عن هذا الجانب الإلهى نستطيع أن نحدد أموراً قد اعتبرها القرآن قواعد عامة للحديث فى ذلك الجانب الإلهى وهذه القواعد هى :

١ - فى حديث القرآن عن الذات الإلهية نجده يقول : ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (١). وأنه تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ... ﴾ (٢) ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ... ... ﴾ (٣) . هذه الأمور الثلاثة كانت أساسا

---

(١) الإخلاص : ١-٤ .　　(٢) الشورى : ١١ .　　(٣) الروم : ٢٧ .

لحديث القرآن عن الذات الإلهية وصفاتها ، فهو سبحانه لا كُفُوا له، وليس كمثله شىء ، وله المثل الأعلى .

٢ - إذا استقرأنا آيات القرآن التى تتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات وصفاتها ، وما حقيقة هذه الصفات ؟ وما كنهها ؟ بل حين سأل فرعون موسى ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (١) أى ما كنهه؟ وما حقيقته ؟ قال له موسى: ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ... ﴾ (٢) .

ونحن نعلم أن السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة والكنه ، وكان جواب " موسى " - عليه السلام - هو بيان بعض صفات الرب ، بأنه رب السماوات والأرض وما بينهما .

ولم يستطع "موسى" أن يبين له كيف هو. وإنما عَدَل عن جواب "ما هو" إلى التعريف به، بذكر صفاته، لأنه لا يعلم كيف إلا هو .

من هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت فى القرآن تتحدث عن الذات وصفاتها كان هدفها هو إثبات وجود الرب وصفاته ، وليس إثبات كيفه ، ولا كيف صفاته .

٣ - نَهَج القرآن فى إثبات صفات الرب منهجه فى إثبات وجوده هو ، فهو حين يذكر صفة من صفاته تعالى لا يذكرها مبيناً كيف هى وما كنهها وما حقيقتها ، فإذا أخبرنا بأنه تعالى: ﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (٣) أو أنه : يجىء يوم القيامة والمَلَك صفاً صفاً،

---

(١) الشعراء : ٢٢ . (٢) الشعراء : ٢٤ . (٣) طه : ٥ .

لم يبين كيف استوى ، وهل استواؤه بمماسَّة ، أو من غير مماسة ، ولم يبيِّن أن المجيء بنقله أو بغير نقله ، ولم يبيِّن أنه إذا جاء هل يخلو العرش منه أم لا ؟ .

فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن فى حديثه عن الذات وصفاتها ، بل كان منهجه فى ذكر صفاته تعالى : هو إثبات وجودها ، لا إثبات كيفها ، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيه حذوه ، فكما نهج القرآن فى إثبات الذات إثبات وجودها فقط ، فكذلك كان منهجه فى الصفات إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها .

٤ – وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون البحث فى حقيقتها وكنهها نجد أنه قال سبحانه :﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (١) .

وهذه كانت قاعدة عامة عند السلف ، وكثيراً ما عبَّروا عنها بعبارات مختلفة ، وكثيراً ما نجد فى حديثهم عن الذات ما يدل على ذلك ، فلقد روى عن أبى بكر – رضى الله عنه – أنه قال :" العجز عن دَرْك الإدراك إدراك ، والبحث فى ذات الله إشراك سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته ولا ينبغى أن نتوهم فيه كيف ، لأن الكيف عنه مرفوع " .

---

(١) طـه : ١١٠ .

وإذا صحت لنا هذه المقدمات الأربع ، يكون من حقنا القول : بأن من سلك هذا المسلك فى حديثه عن الذات وصفاتها يكون ملتزما بمنهج القرآن فى الإلهيات ، سواء كان ذلك فى عصر السلف ، أو فى العصور المتأخرة . وكل من خالف هذا المنهج فلا يكون ملتزما بمنهج القرآن ، وإن كان موجودا فى عصر السلف ، وبين أظهر الصحابة والتابعين .

أى أن هذه الأسس تعتبر منهجا رسمه القرآن فى حديثه عن الإلهيات ، وعلينا الآن أن نحدد موقف السلف من الصفات الإلهية فى ضوء هذا المنهج ، لنرى : هل التزموا بذلك المنهج الذى رسمه القرآن أم لا ؟ . وعلينا أن نختار بعض الصفات لنحدد موقفهم منها فى ضوء هذا المنهج ، ولتكن هذه الصفات هى : العلو ، الاستواء ، النزول . وهى نفس الصفات التى عرضها المؤلف فى كتابنا هذا ، وعلى القارىء الكريم أن يقارن بين منهج الأشاعرة حسب ما عرضه المؤلف ومنهج السلف فى ذلك .

١ - العلو :

تحدث القرآن فى كثير من آياته بما يفيد صفة العلو لله تعالى مثل قوله﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾(١)، وقوله :﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ ... ﴾ (٢) ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ... ﴾ (٣) ،

(١) المعارج : ٤ . (٢) الملك : ١٦ . (٣) فاطر : ٩ .

وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ... ﴾ (١) ، ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ... ﴾ (٢) .

وفى السنة الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم – ما يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التى سألها الرسول فقال لها : " أين الله ؟ فقالت : فى السماء ، فقال لها : من أنا ؟ قالت : رسول الله . فقال عليه السلام : أعتقها فإنها مؤمنة " . وقصة عروج الرسول إلى السماء ، وحديث ابن عباس فى ذلك ، بأنه رأى فى السماء الأولى كذا ، وفى الثانية كذا .

وشريعة الإسلام كلها كما يقول ابن رشد مبنية على أن الله فى السماء ومنه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين ، ومن السماء أنزلت الكتب ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله فى السماء ، وكذا الملائكة ، كما اتفقت على ذلك جميع الشرائع (٣) .

ثم جاء السلف بعد الرسول فآمنوا بما جاء عنه من السنة الصحيحة ، وما كان معروفاً من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله ، وكان ذلك متفقاً عليه بينهم . فهذا أبو بكر يقف خطيباً بعد وفاة الرسول ويقول – رضى الله عنه – : " من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لا يموت ". وهذا عمر بن الخطاب تستوقفه امرأة فى الطريق ،

---

(١) الأنعام : ٣ .　　(٢) الأنعام : ١٨ .

(٣) مناهج الأدلة لابن رشد : ١٧٦ بتحقيق أستاذى المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو ١٩٦٤م .

فيصغى إليها حتى يقضى لها حاجتها ، فيعجب من كان معه سائلين: كيف تستوقف امرأة يا أمير المؤمنين فى الطريق ؟ فيقول لهم عمر " هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات "(١).

وهذا ابن عباس ترجمان القرآن ، وحبر هذه الأمة ، يستأذن على عائشة – رضى الله عنها – وهى تموت ويقول لها فيما قاله: " كنت أحب نساء النبى إليه، ولم يكن الرسول يحب إلا طيباً وأنزل الله براءتك من فوق سبع سماوات " .

ثم انقضى عصر الصحابة ، والإجماع منعقد بينهم على ما جاء به الكتاب والسنة فى ذلك ، ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل . وكلام التابعين الذين نهجوا منهج الصحابة فى ذلك يفيد أنهم قد وجهوا اهتمامهم إلى الرد على هذه البدع التى نبتت بين أظهرهم ،فهم فى حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس،ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد فى الكتاب أو السنة مجاراة للخصم ، فأبو حنيفة فى كتابه " الفقه الأكبر " يقول (٢) : " إن لله صفات بلا كيف " ويقول : " من قال لا أعرف ربى فى السماء أم فى الأرض فقد كفر ؛ لأن الله يقول :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (٣) وعرشه فوق سماواته،لأنه تعالى فى أعلى عليين " .

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية : ٤٧-٤٩ ط الإمام (بدون تاريخ) .

(٢) الفقه الأكبر مع شرح ملا على : ٣٦-٣٧ ط مكتبة صبيح؛ مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤٧/٥ تقديم حسنين مخلوف ــ ط دار الكتب الحديثة؛ اجتماع الجيوش الإسلامية:٥٦ .

(٣) طــه : ٥ .

ومالك يقول : " إن الله فى السماء وعلمه فى كل مكان ، فمن اعتقد أن الله فى جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر إلى العرش وغيره ، أو أن استواءه كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع " (١) .

وقال الشافعى : " السنة التى أنا عليها ، ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما: " أن الله تعالى على عرشه فى سمائه يقرب من خلقه كيف شاء " (٢) . وعلى ذلك البخارى فى " خلق أفعال العباد " (٣). والأوزاعى والثورى وغيرهم من الأئمة . فنجد كلام هؤلاء فى الصفات يمثل ردوداً على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها ، أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها .

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتماماً بالعقل يقول :" له صفات بلا كيف، ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة " (٤) . ويقول : " من قال لا أدرى الله فى السماء أم فى الأرض فقد كفر " . فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ما جاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٢٥٨/٥ .

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية : ٧١ .

(٣) مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر .

(٤) الفقه الأكبر : ٣٧ .

ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بمعنى القهر والغلبة ، أو أن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة ، لأن ذلك يتضمن نوعا من التفاضل الذى لا يقع إلا بين شيئين اشتركا فى معنى واحد ، وزاد أحدهما عن الآخر فى هذا المعنى ، وهذا بالنسبة له سبحانه محال .

والله سبحانه لم يمدح نفسه فى القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبيده ، أو أنه خير من السماء والأرض ، وحيث ورد فى القرآن مقارنة بينه وبين غيره – وله المثل الأعلى – فلا يكون ذلك إلا فى سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره ، وأشرك فى إلهيته سواه . فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره ، ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى . مثل قوله :﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (١) ، ﴿ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (٢).

ولكن لم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض ، أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده، حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقه ، حتى يقال : إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة ، ولو كان المراد بعلوه وفوقيته معنى القهر والغلبة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ، ولم يتوسع فيه غاية التوسع ، فلقد

---

(١) يوسف : ٣٩ .

(٢) النمل : ٥٩ .

تنوعت أساليب القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع فعبر عنها تارة بالاستواء إلى السماء ، وأخرى بصعود الأشياء إليه ، وثالثة بنزول الملائكة من عنده، وبأنه رفيع الدرجات ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج ، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار (١) .

فهذا التنوع فى التعبير فى التراكيب المختلفة ، والسياقات المتباينة لا يمكن بحال أن يفهم منه أن المراد فوقية الرتبة والمكانة، وإن كانت هذه متضمنة فى تلك .

ولهذا فقد انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو لله ، وهى عندهم حقيقة وليست مجازا فليس المراد معنى مجازيا ، بل هو فى السماء حقيقة ، ويحكى أبو الحسن الأشعرى إجماع السلف على ذلك (٢) ، وأن استواءه ليس استيلاء ، لأن ذلك يتضمن وصفه بذلك مجازا لا حقيقة ، وعنده أن المجاز نوع من الكذب .

---

(١) الصواعق المرسلة : ٣١٩/٢ ط الإمام سنة ١٣٨٠هـ .

(٢) راجع رسالة الإمام الأشعرى إلى أهل الثغر ؛ تحقيق أ . د محمد السيد الجليند ط المكتبة الأزهرية ١٩٩٧م.

٢- الاستـــواء :

وعلى نحو ما مر فى موقف السلف مِن إثبات العلـــو لله كـــان موقفهم من الاستواء ، فلقد تحدث القرآن عن اســـتواء الرحمـــن عـــلى عرشه فى سبعة مواضع منه، فـــفى سورة طه :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (١). وفى سورة الفرقـــان: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا ﴾ (٢) ، وهكذا بقية آيات الاستواء الـــواردة فى القرآن .

وفى السنة الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم – (**إن الله كتب فى كتاب فهو عنده فوق العـــرش : إن رحمتـــى ســـبقت غضبى**) وغير ذلك من الآثار الصحيحة فى سندها إلى الرسول .

وكان موقف السلف فى ذلك هو نفس المنـــهج الـــذى رســـمه القرآن ، إثبات وجود الاستواء ، وليس إثبات كيفـــه ، إثبـــات بـــلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل .

والإمام مالك حين سئل : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ كيف استوى ؟ غضب فى وجه السائل وقال : بأن الاستواء معلوم ، وأن كيفه مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا رجل سوء ، وأمر به فأخرج من مجلسه .

(١) طـــه : ٥ .

(٢) الفـــرقـــان : ٥٩ .

وهذا الأثر وارد أيضا عن ربيعة أستاذ مالك ، وعن أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم جميعا متفقون على نفي الكيفية وإثبات المعنى الذى أثبتته الآية .

ولم يتشاغلوا بالبحث عن الكيف ، أو يتوهموا فيه معنىً ما يحملون عليه الآية ، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى ، ولم يتساءلوا فى ذلك الاستواء هل هو استقرار حسى أو غير حسى ؟ وهل بمماسة أو من غير مماسة ؟ وهل العرش أكبر منه أو هو أكبر من العرش ؟ وهل هو سبحانه محتاج إلى العرش المستوى عليه أم غير محتاج ؟ كل هذه أسئلة أعفوا أنفسهم من البحث فيها، لأنها بحث فى الكيف والكيف عنه مرفوع ، ولذلك لم يكن إثبات الاستواء عندهم يستلزم التشبيه أو التجسيم ، وبالتالى لم يلجأوا إلى تأويل آياته بالاستيلاء أو القصد ، بدعوى أن الاستواء يستلزم تشبيه الله بخلقه ، ونظروا فى موارد هذه الصفة فى القرآن فوجدوها كلها استواءً ، وليس فيها آية واحدة وردت بالاستيلاء حتى يحمل عليها غيرها ، ومادام الكيف مرفوعاً عنه ، وما دام ليس كمثله شئ ، فلماذا يتأولونها بالاستيلاء أو القصد وكل ما يقصدونه هو إثبات وجود الصفة على كيفٍ يعلمه الله وليس مرادهم بيان كيفه ؟ ولم يصح عن أحد منهم تأويل الاستواء بالاستيلاء .

وحين يسأل ابن الأعرابى – وهو من كبار النحاة – عن معنى الاستواء فى قوله تعالى :﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وهل

هو بمعنى استولى؟ فيقول لابن أبى داود: اسكت هو على عرشـــه كما أخبر عن نفسه ، ولا يقال استولى على الشـــئ إلا إذا كان لـــه ند ، فإذا غلب أحدهما الآخر قيل له : استولى ، كما قال النابغة :

ألا لمثلك أو مـــن أنت سابقـــه

سبق الجواد إذا استولى على الأمر

يقول ابن الأعرابى : أرادنى ابن أبى داود أن أجد له فى بعض لغات العرب من معانيها ﴿ **الرحمن على العرش استوى**﴾ بمعنـــى استولى قـــلت لـــه :" والله لايكون هذا ولا وجدته (١)". وقال الخليل ابن أحمد – شيخ سيبويه– فيما رواه عنه ابن عبد البر فى "التمـــهيد" إن استوى بمعنى ارتفع .

هذا هو معنى الاستواء فى لغة العرب ، أما ما نجده فى كتـــب التفسير من التأويلات المختلفة للاستواء فليس واحـــد منـــها واردا عن السلف ، بل هى تأويلات أنتجتها طبيعية التفاعل المذهبى الـــذى اشتد بين علماء الكلام ، ونقله عنهم رجال التفسير على أنه المذهب الصحيح فى هذه الآية وما شاكلها .

" والسيوطى " يذكر فى " الإتقان " أقوالا كثيرة فى الاســـتواء ، ويرى أنها جميعها منقولة عن السلف، وحاول "السيوطى" أن يـــرد منها ما لم يتفق مع رأيه ، وهو فيما رده من الأقوال وما قبله منـــها كان مقياسه فـــى رفضـــه وقبولـــه أنـــها تستلـــزم الجسميـــة

---

(١)اجتماع الجيوش الإسلامية : ٣٧ ؛ الإتقان للسيوطى : ٢-٦ ط الموسوية ١٢٧٧هـ.

والتشبيــه ، ولو تفطن " السيوطى " إلى أن مقصود الآيـــات هـو إثبات وجود الصفة التى تتحدث عنها لا إثبات كيفـــها اســتقام لــه مذهبه فى القبول والرفض فيما لديه من أقوال .

والحقيقة : أن هذه التأويلات شاعت فى معظم كتب التفســـير فليس "السيوطى" بِدْعا فى ذلك والعلة المشتركة بينهم جميعــا فــى قبول الرأى أو رفضه هو الفرار من التجسيم بتأويل الآية وصرفــها عن ظاهرها ، فالرازى فى تفسيره لسورة " طه " جرى على ذلــك المنهج فى التأويل (١) والألوسى فى " روح المعانى " جعل الاستواء بمعنى الاستيلاء(٢) وعلى هذا النحو جرى " الخازن " فى تفسيره(٣) وفى " البحر المحيط " لأبى حيان : أن استوى بمعنى قصد وأقبــل وعمد (٤) وكذا إسماعيــل حقــى فــى تفسيره (٥) وطاش " كــبرى زاده" فى حاشيته على"البيضاوى" (٦)، "والنفــراوى" فــى شــرحه لرسالة القيروانى يجعل الاستواء بمعنى القهر(٧) وكذا بدر الدين بن جماعة فى "إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيــل"(٨).

---

(١)مفاتيح الغيب للرازى ٤/٦ ، ٥ ط الخيرية سنة ١٣٠٨هـ .

(٢) روح المعانى للألوسى ٥ /٢٢٣ ـ ط المطبعة الخيرية ١٣٠٨هـ.

(٣) تفسير الخازن للخازن البغدادى ٢/٢٣٧-٢٣٩ ط الحلبى سنة ١٩٥٥م .

(٤)البحر المحيط لابى حيان ١/١٣٤-١٣٥ ط السعادة سنة ١٣٢٨هـ .

(٥) روح البيان لإسماعيل حقى : ٣/٦٩٠ ط بولاق سنة ١٢٧٦هـ .

(٦)حاشية الشيخ زادة على البيضاوى للشيخ زاده: ٢/٢٠٣ ط بولاق سنة ١٣٦٣هـ .

(٧) الفواكه الدوانى للنفراوى : ١/٥٩ ط الخرطوم المطبعة الأهلية سنة ١٣٣١هـ .

(٨) مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بدار الكتب ٦٦ " توحيد " .

ويقول " ابن تيمية " : إن هذه التأويلات مـأخوذة كلـها مـن تأويلات " بِشْر بن غياث المريسى " كما ذكرها عنه " عثمان بـن سعيد الدارمى " فى رده على " بشر المريسى " ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق "الزمخشرى" فى " الكشاف " .

أما السلف فلم يرد عنهم شىء من ذلك ، بل أقـوال السـلف ثابتة فى كتب التفسير بالماثور كالطبرى فى تفسيره ، والسـيوطى فى "الدر المنثور"، "وابن كثير" ، " والبغوى ". فهؤلاء نقلـوا لنـا أقوال السلف فى معنى الاستواء ، وليس فى واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، أو القهر ، أو الغلبة ، بل الاستواء عندهـم هـو العلو والارتفاع ، قال بذلك أبو العالية ومجاهد (١) ، وهـو قـول الفَرَّاء والبَغَوى ، وثعلب ، والكلابى (٢) ، وإلى هذا المعنى ذهـب الأخفش وابن الأعرابى من النحاة (٣) . وهو قول الخليل بن أحمـد ونفطويه (٤) . فهؤلاء جميعا وهم أهل اللغـة والتفسيـر يجعلـون الاستواء بمعنى الصعود والعلو والارتفاع ، ولم يرد عن أحد منـهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء أو القهر ، وليس فى اللغة مـا يشـهد بذلك أو يدل على صحته .

ولهذا فقد آمن السلف باستوائه على عرشه كما أخبر عن نفسه،

---

(١)تفسير الطبرى : ١٢٤/٩ ط بولاق ؛ العقيدة الأصفهانيـة لابـن تيميـة : ٢٨ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦م ؛ كتاب التفسير للبخارى١٢٤/٩(كتاب التوحيـد بـاب وكان عرشه على الماء) ط الأميرية .

(٢)اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهرى : مادة سوى ج١٣ص١٢٣-١٢٥؛ الإتقان للسيوطى١٤٠/٢.

(٤)اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ ؛ العقيدة الأصفهانية : ٢٨ .

ولم يتأولوا آيات الاستواء بصرفها عن ظاهرها ، ولم يتوهموا في الاستواء كيفا ولم يتساءلوا : هل استواؤهِ حسي أو غير حسي ؟ وهل يماس العرش أو لا يماسه ؟ وهل يحتاج إلى العرش في ذلك أم لا ؟ بل كان سبيلهم الكف عن البحث في الكيف ، وإذا سأل أحد عن ذلك كان سبيلهم معه الزجر والتأنيب .

٣- النـــزول :

ومثل هذا كان موقفهم من خبر النزول ، فقد ثبت عندهم من عدة طرق " حديث النزول " رواه أبو بكر ، وأبو هريرة ،وعلى بن أبى طالب، وجبير بن مطعم ، وابن مسعود . ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابيا ، وتواتر ذلك عنهم كما يقول ابن قيم الجوزية ، ولفظه كما فى الصحيحين عن أبى هريرة – رضى الله عنه – عن النبى – صلى الله عليه وسلم – : (**ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول: من يدعونى فأستجيب له؟من يسألنى فأعطيه؟من يستغفرنى[1] فأغفر له؟**)، وورد أيضا عن أبى سعيد الخدرى مع اختلاف فى اللفظ ، وفى مسند الإمام أحمد من حديث سهيل بن أبى صالح فى مواضع عدة،وفى كتاب التوحيد لابن خزيمة من رواية جبير بن مطعم وأبى الدرداء .

وفى جميع هذه الأخبار ورد الحديث بلفظ ينزل أو يتنزل . أو يهبط إلى سماء الدنيا، وليس هذا النزول يشبه نزول المخلوقين .

(١)الحديث ورد فى البخارى :١٢٨/٨ (كتاب الدعاء) ط . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٣م ؛ مسلم ٥٢١/١ (كتاب الدعاء) ط دار الكتاب – بيروت ، وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة : ١٣٣ ط . الأزهر ١٩٦٨م.

ولما تواتر الخبر بذلك وثبت عندهم من طرق الثقاة ، ودل القـــرآن صريحا على مجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا، وأنه ينزل لفصل القضاء ، فلما ثبت عندهم ذلك آمنوا به بلا تأويل ولا صرف له عن ظاهره ، ولم يتساءلوا : هل نزوله بنقلة أو بغير نقلة ؟ وهل يخلـــو العرش منه أم لا ؟ وهل يجيء بحركة أو من غير حركـــة ؟ بـــل وصفوه بصفاته التي وصف بها نفسه، لأن وصفه بـــها لا يســـتلزم محذورا، لأنه ليس كمثله شيء في ذاته ولا صفاتـــه. يقـــول أبـــو العباس بن شريح : " وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلـــى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله – صلـــى الله عليه وسلم –في الصفـــات يجـــب على المسلم الإيمـــان بهـــا، والســـؤال عـــن معانيهـــا بدعة ، والجواب كفر وزندقـــة ، مثـــل قوله : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (١) ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا.. ﴾ (٢) ونظائرها مما نطق به القـــرآن ، كالفوقيـــة والنفـــس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلم إليه ، والضحك والتعجـــب ، واعتقـــادنا في الآى المتشابهة من القرآن أن نقبلها ولا نـــــردها ، ولا نتأولها بتأويل المبطلين ، ولا نحملها على تشبيه المخالفين "(٣).

والإمام أحمد لما سأله ابنه : " نزوله بعلمه أم بمـــاذا ؟ " قـــال له اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا ، وقـــال مـــالك : امـــض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار وبما جاء

---

(١) طـــه : ٥ . (٢) الفجر : ٢٢ . (٣) الصواعق المرسلة :٢/٢٩٩.

بـه الكتـاب العزيـز فـلا تضربوا لله الأمثال ، ينزل كيف شـاء بقدرته ، وبعلمه وبعظمته ، أحاط علمه بكل شيء (١). وهـذا هـو منهج السلف فى الصفات عموما، إجراء الآيات على ما دلت عليـه من معنى والكف عما سكت عنه القرآن .

أما ما ورد من الآثار مما يخالف هذا المنهج فاعتقادى أنه لـم يصح شيء منه عن الرسول ، مثل ما يـروى أن الله استـوى بذاته أو استقر أو ينزل بنقلة وحركة ، وأنه يخلو منه العـرش إذا نزل ، فكل هذه وما شابهها من الآثار التى تنحو منحـى التكييـف أو التمثيـل لا أصل لها لدى السلف، بل هى محاولة للتكييف وهـذا خروج عن منهج السلف فى الصفات.

يقول أبو عثمان الصابونى : " فلمـا صـح خبـر النزول عن رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – أقر به أهل السنة ، وقبلـوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله الرسول ، ولم يعتقـدوا أن ذلـك تشبيه له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا أن صفات الـرب تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشـبه ذوات الخلق " (٢) .

وهذا هو المنهج الذى رسمه القرآن فى الحديث عن الصفـات الإلهية .

---

(١) الصواعق المرسلة : ٤٠٠/٢ .

(٢)العقل والنقل ابن تيمية : ١٧/٢ تحقيق د . رشاد سالم ــ ط دار الكتب ١٩٧٣م .

- **موقف الإمام أحمد من التأويل :**

من المعروف عن مذهب " ابن حنبل " أنه مذهب نصي ، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر ، وخاصة في آيات الصفات ، تميز عصر " ابن حنبل " بذلك الطابع الثقافي ، الذي انعكست آثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية ، فلقد ظهرت أقوال "الجهم بن صفوان " وانتشرت آراء المعتزلة وقولهم بخلق القرآن ، وانتصرت السياسة لهذا الرأي وحاولت أن تحمل الناس قهرا على الإقرار بخلق القرآن ، وكان ممن ابتلي بهذه المشكلة " أحمد بن حنبل " فسجن وعذب وناظره كثير من المعتزلة في القول بخلق القرآن ، فامتنع " ابن حنبل " عن القول بذلك نفيا أو إثباتاً ، لأن هذا لفظ مبتدع في دين المسلمين لم يرد به كتاب ولا سنة .

أما موقفه من تأويل الصفات فلقد اختلف أصحابه في النقل عنه، فمنهم من يقول : إن ابن حنبل قد تأول مجيء الله يوم القيامة بأن الجائي أمره ، ذكر ذلك ابن الزاغوني من أصحاب أحمد ، ومنه من قال:إن أحمد لم يتأول ، وما روى عنه في ذلك فهو غلط عليه (١) .

ويرجع أصل هذا الخلاف إلى أن حنبلا نقل عن الإمام أحمد في رواية له أنه تأول الحديث (**اقرأوا البقرة وآل عمران . فإنهما**

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٣٩٧/٥ .

يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان أو فرقان من طـــير صـــواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة) (١) على أن المجيء المذكـــور فى الحديث مراد به ثوابهما .

وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد فى مناظرتهم لـــه على أن القرآن مخلوق، وقالوا : إذا كان القرآن يجيء يوم القيامـــة فلابد أن يكون مخلوقا .

فالإمام أحمد يحتج فى مناظرته مع هـــؤلاء المعـــارضين لـــه بنظير حجتهم عليه، لأنهم يتأولون كل ما جاء فى القرآن من آيـــات الصفات على غير ظاهرها ، فيقول لهم : إذا كنتـــم تقولـــون فـــى الآية ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ (٢) أن الذى يأتى هو أمره ، وأن الذى يجيء يوم القيامة هو أمره ، فقولوا هنا فى هذا الحديث: إن المراد بمجيء البقرة وآل عمران هو ثوابهما وقراءة القارىء وعمله ، ليس الجائى هو نفس البقرة وآل عمران ، ولا حجة لكم فى الحديث على أن القرآن مخلوق ، فابن حنبل يلزمـــهم هنا بنظير حجتهم عليه، ولم يكن متأولا ، ولم يذهـــب إلـــى تـــأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم فى القول بخلق القرآن .

وجاء أصحابه من بعده فاختلفوا فيما رواه عنه حنبل ، فـــابن عقيل وابن الجوزى قد أخذا بما رواه حنبل ، وجعلا ذلـــك مذهبـــا

---

(١) ورد هذا الحديث فى الترمذى ١١/١٤ ط التازى؛ مسلم ١/٥٥٣ رقم ٢٥٢، ٢٥٣؛ الترغيب والترهيب للمنذرى ٣/٢٩-٣٢ ط . الحلبى ـ الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.
والغيامتان ؛ مثنى غيامة كالسحاب والغاشية ، وهو كل شئ أظل الإنسان .

(٢) البقرة : ٢١٠ .

لأحمد وطردوا ذلك فى الصفات الخبرية . وبهذه الرواية قد احتج الغزالى فى " إلجام العوام " على أن التأويل ضرورة وأن أحمد وهو أشد الناس تحرجا من التأويل قد ذهب إلى ذلك .

أما ابن شاقلا من الحنابلة فلقد رد هذه الرواية لأن حنبلا له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية .

ولكن الصحيح والمشهور عن مذهب " ابن حنبل " أنه لم يذهب إلى التأويل في شيء من ذلك ، وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغى أن يعتبر ذلك مذهبا له ، لأن هذا يخالف صحيح المنقول عن أحمد . بل يخالف ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل نفسه عن الإمام أحمد فلقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال لى : اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا وقال امض الحديث على ما ورد (١).

وقال فى الاستواء : استوى كما أخبر لا كما يخطر على قلب بشر . وهذا سبيل أحمد فى مثل هذه الأمور فلم يذهب إلى تأويلها بل يجريها على ما دلت عليه من غير تحريف ولا تشبيه .

فعنده أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازا ، وأنه سبحانه سيراه المؤمنون فى الآخرة بأبصارهم ، كما أخبر بذلك فى كتابه ، وكما

---

(١) الصواعق المرسلة : ٤٠١/٢ .

وردت به الأحاديث الصحيحة ، وأنه سبحانه وتعالى استوى على عرشه بدون تأويل ولا تحريف ، وأنه سبحانه فى السماوات والأرض حقيقة لا مجازا ، وأنه ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ... ﴾ (١) بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر (٢) والذى يقرأ كتاب " الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله " يقف على حقيقة مذهب " أحمد بن حنبل " ويعلم أنه لم يذهب إلى تأويل خبر من هذه الأخبار ، وأن من يستدل على ذلك بما يرويه حنبل عنه فهو غالط فى ذلك مخالف لصريح مذهبه .

---

(١) المجادلة : ٧ .

(٢) انظر كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد ص٢٩-٣٤ تحقيق محمد حامد الفقى. طبع ضمن شارات البلاتين . ط أنصار السنة ١٩٨٠م .

٤ - قواعد منهج السلف فى الصفات الإلهية

١ - جرى السمع على معرفة من هو اللهِ وليس ما هو:

منهج السلف يقوم على عدة قواعد تلقاها السلف عن القرآن الكريم وأهم هذه القواعد أنه لا سبيل إلى اليقين فى المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع ، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها ،فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشرى والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ، ولم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة ما أنيته أوكيفيته ، لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علما ، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ ،،ولأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته فى كونه(١) .

٢ - القول فى الصفات تابع للقول فى الذات :

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك ، لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه، فإذا كانت ذاته لاعلم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة أو الكيفية .

---

(١)العقل والنقل: ١/١٢٧؛ مجموع الفتاوى: ٥/٣٠

٣ – إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها :

والقرآن جرى فى حديثه عن وجودِ الله على أن المقصود إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته ، وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام فى الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها (١) ، وهذا القول يجب طرده فى الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق فى ذلك بين صفة وأخرى .

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات (٢) لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته .

٤ – النفى والإثبات يجب أن نتلقاه عن السمع :

بعد هذه المقدمات التى تعتبر أساساً لمذهب " ابن تيمية " فى الصفات يرى أن القول فى الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع ، ودلالة القرآن على ذلك نوعان :

الأول : دلالته من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق فى كل ما أخبرنا به عن ربه، فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

والثانى : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطلوب .

والأدلة العقلية التى تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معاً ، أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها ، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح . ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥/٥٩.

(٢)الرسالة التدمرية ابن تيمية:٢٦،ط المكتب الإسلامى ـ بيروت ١٣٩١هـ .

إلا بمجرد خبر الصادق . لأن الله إذا أخبر بالشىء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبرهِ الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولاً عليه بالأدلة العقلية التى نبه الشارع عليها وكلتا الجهتين داخل فى دلالة القرآن التى تسمى شرعية (١) .

٥ - قياس الأولى :

والقرآن فى عامة موارد الصفات على إثبات ما يجب لله تعالى من صفات الكمال ، وليس فى آية واحدة منها على النفى ، بل عامة النصوص جاءت فى ذلك على الإثبات ، لكنه إثبات بلا تمثيل لأنه سبحانه لا كفوا له ولا سمى له ، وليس كمثله شىء ، فهو سبحانه سميع بصير ، حى مريد يجىءُ يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا (٢) .

وهذا بخلاف ما عليه المتكلمون والفلاسفة فإن مذهبهم فى ذلك على نقيض ما جاء به القرآن ، لأن القرآن جاء بالإثبات المفصل والنفى المجمل وهم جميعاً على النفى المفصل والإثبات المجمل .

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين :

الأول : أن يكون هذا الكمال ممكنا فى نفسه وليس ممتنعاً .

الثانى : ألا يكون مشوبا بنقص بوجه من الوجوه ، وأن غيره لا يساويه فى ذلك فى مثل قوله :﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (٣) .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ ط المنار ١٩٣٢م .

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ــ ابن تيمية: ٤٦٥ ــ تحقيق محمد حامد الفقى ــ ط أنصار السنة ١٩٥٠م

(٣) النحل : ١٧ .

وقياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله ، فما كان كمالاً لغيره فهو أحق به منه ، لأنه له المثل الأعلى فى كل كمال لا نقص فيه .

والكمال والنقص هما قطبا الرحى في حديث "ابن تيمية "عن الصفات نفياً وإثباتاً ، فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله أحق به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمناً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه .

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين ، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه .

وهذه طريقة سديدة فى التنزيه ، بنى عليها " ابن تيمية " مذهبه فى الصفات ثم لا يكفى فى الإثبات مجرد نفى التشبيه ، لأنه لو كان ذلك كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفى التشبيه ، كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء. فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفى المماثلة ليس كافياً فى التنزيه ، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على ضابط مانع ، فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن فى العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه ، ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفى ما علمنا نفيه (١) .

والقرآن قد راعى فى الإثبات والنفى معنى الكمال والنقص ، ولم يراع معانى التركيب والحركة والحيز والجهة التى تحدث عنها المتكلمون .

---

(١) الرسالة التدمرية : ٨٥ .

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة فى القرآن وليس فى وصـــفه بشـــىء منها ما يـــوجب الجســـمية ولا الحـــيز والجهـــة ولا التركيب ، بل هذه المعانى والألفاظ مأخوذة من اعتبـــار عـــالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير .

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمـــى والأصم كما نبه على ذلك القرآن بقوله :﴿ هَلْ يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ..﴾(١) ومن يفعل بمشيئة أكمل من الذى يفعل اضطراراً .

وقد ضرب القرآن الأمثلة التى تبين أن إثبات هـــذه الصفـــات كمال ونفيها نقص .

فإبراهيم الخليل فى موقفه من أبيه ودعوته له كان يقول :﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا﴾(٢) فـــدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر ، وفى وصف القرآن للأصنام التى عبدها المشركون من دون الله ، نجـــده يسلبها هذه الكمالات كما هى فى نفسها كذلك . وذلك يدل علـــى أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص(٣).

---

(١) الرعد : ١٦.

(٢)مريـــم : ٤٢ .

(٣) الرسائل والمسائل : ٤٨/٥ ؛ شرح العقيدة الأصفهانية : ٨٧ .

٦- طريقة التنزيه يجب أن نتلقاها من السمع :

والمتكلمون لا يصفون الله بضد هذه الصفات، ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ولكن اختلفوا فى تحقيق معنى الكمال لله ، هل هو فى إثبات هذه الصفات أو فى نفيها عنه.

فابن تيمية كان منهجه واضحاً فى ذلك لأنه رأى أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع لأنه سبحانه أعلم بنفسه وبما يجب له ، أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة ، والعقل فى ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع ، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله ؟ .

ومن هنا كان منهج المتكلمين فى الصفات ليس بسديد .

وحين يسأل " ابن تيمية " المتكلمين عن السبب الذى من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدى إلى نفيها ، نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر، فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة فى أن الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث .

والأشاعرة تأولوا المجيءَ والاستواءَ والنزول لأنها تستلزم الحركة ، والانتقال والمشابهة للحوادث .

وهذا ما ينكره " ابن تيمية" على جميع المتكلمين ، لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكُنْه والحقيقة ، وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين فى الإلهيات (١) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٣٠/٥ .

وإذا كان هذا شأنهم فى الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلـــون الحديث عن الصفات كذلك ؟ .

وهل المعنى الذى فروا منه بالتأويل قد سلموا منه فيما ذهبـوا إليه ؟ .

بمعنى : هل المعنى الذى تأولت إليه الآية قد سلم من المحذور الـذى فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركـة، أو المشابهة للحوادث ؟.

وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالى ، فهل معنى ذلك أن من اعتقد فى آيات الصفات كما هى عليه وكما نزل بـها الوحـى يكون ملحداً فى إيمانه ؟ .

وهل اتفقت كلمتهم فى الآية الواحدة على معنى واحد ؟ .

ولو فرضنا - جدلاً - اتفاقهم على معنى ما تأولوا عليه الآية ، فهل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيـث لا تستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم ؟ .

إن الحق البين بنفسه لا يختلف فى أحقيته طرفان ، وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة فى أحقيته فسرعان ما تنكشف وتـزول ليكشف الحق نفسه بنفسه ، وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له ، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة ؟ .

وأمام هذه التساؤلات التى يطرحها " ابن تيمية " على نفسـه نجـده يعمل عقله فى حجج جميع المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إمـا مـن معنـى الحيز والجهة والجسمـية ، وهـذا حال من يتـأول

المجئ والإتيان والنزول والاستواء ، وإما إلى الفرار من معنى التركيب والافتقار والتعدد وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية .

ثم يطرح ابن تيمية سؤالاً آخر : وهل استطعتم بالتأويل أن تنجوا مما فررتم منه ؟ وللإجابة على ذلك يستعرض جميع التأويلات التى قال بها المتكلمون فلا يجد سبباً قد فروا منه للتأويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليه .

" والمعتزلة " وهم أكثر المتكلمين إيغالاً فى التأويل لما نفوا الصفات وأثبتوا الأسماء ، فقالوا : إنه حى عليم قدير ، وقالوا : لا يوصف بالعلم والحياة ، لأن هذه أعراض لا تقوم إلا بالأجسام لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه لأنه يقال لهم : إذا كنتم لا تتصورون عالماً قادراً إلا جسماً ، فكذلك لا نتصور حياً عليماً إلا جسماً " . " ولا يعقل مسمى بذلك إلا جسماً " فما كان جوابكم عن الأسماء كان هو عينه جوابنا عن الصفات .

" والأشاعرة " لما تأولوا المحبة والرضى والغضب على معنى الإرادة لأن ذلك يستلزم التشبيه والمماثلة ، فيقال لهم نظير ما قيل للمعتزلة .

ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم : " إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشيء بعد أن لم يكن ، وهذا من صفات المحدثين (١) فما فروا منه بالتأويل وقعوا فيه .

---

(١) الرسالة التدمرية : ١٩ .

ويتساءل ابن تيمية : من أين لهؤلاء المتكلمين هذه الأصـــول وتلك المعانى التى جعلوها مقياساً للتنزيه ؟ هل تلقوها من الكتـــاب والسنة ؟ أم قلدوا فيها أئمة المذاهب من غير نظر ولا إعمال فكر ؟ إن هذه المعانى التى يتحدثون بها معان مجملة جاءت فـــى ألفـــاظ متشابهة ، وحاولوا أن يحملوا عليها كتاب الله قسرا فمـــا نصـــروا دينهم ولا كسروا عدوهم ! .

٧ - الجمع بين الإثبات والتنزيه :

كما يرى " ابن تيمية " بأن الحديث عن الصفات ليس كافياً فيـــه مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، وذلك لأنه مـــا من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فالنافى إن اعتمـــد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له:إن التشابه فى الأسماء لا يعنـــى التشابه فى حقيقة المسميات ، والقـــدر المشترك بيـــن الموجوديـــن لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه (١) ، ونحن لا نعلم ما غـــاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لابد منه بين كـــل موجوديـــن ، وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا مما نريد معرفتـــه يمكن المعرفة ، ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئا ،عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو موجود تحت حواسـنا ، وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك ، وهـــى وجـــه الاعتبـــار والمناسبة بين الغائب والشاهد ، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا بـــه

---

(١) نفس المصدر : ٧٢ .

إلا بمعرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا ، ولو لم نعرف ما فى هذه المعانى فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشترك ، وبهذه المواطأة والمشاركة تفهم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل فى ذلك .

والأمر فى هذا كما فى أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب ، ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعانى من معنى ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك ، كما قال ابن عباس : "ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط" ، فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فصفات الخالق – سبحانه – أولىٰ أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك (١) .

والقرآن قد جمع فى حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة حين قال:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾

---

(١) الرسالة التدمرية : ٧٢ .

فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا فى بقية الصفات لأن التماثل فى الصفات فرع عن التماثل فى الذوات ، والذاتان هنا مختلفتان تماماً فكذا صفاتهما.

ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن كلا من الغزالى وابن رشد وابن عربى قد جمعوا فى منهجهم بين الإثبات والتنزيه، كما جمع القرآن بينهما فى الآية السابقة ، فابن عربى يذهب إلى أن الله يتجلى فى صورة التنزيه فى قوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ويتجلى فى صورة التنزل للخيال فى قوله :﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ يقول ابن عربى : " وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين . وهما نسبة التنزيه لله تعالى ونسبة التنزه للخيال بضروب التشبيه " . كما أن الغزالى فى " المقصد الأسنى " وابن رشد فى " مناهج الأدلة " قد جمعا بين الإثبات والتنزيه كما يتضح ذلك من تتبع منهجهما .

٨ - الإثبات ليس تشبيها :

لقد تحدث القرآن عن الصفات الإلهية بالإثبات ، والله قد سمى بعض عباده بما يسمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر ، والله موجود ، والعبد موجود ، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابهته لشىء من خلقه فى أى منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة .

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص، فإذا استعملت الصفة

مضافة كقولنا : علم الله ، ووجود الله ، وقدرة الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهان ، ولا تحقق له فى الخارج ، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان ، وظنوا: أن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة ومتحققة فى الخارج، وأننا لو قلنا : الله موجود ، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا ، وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا: " لابد أن يكون فى الرب ما يميزه عن غيره ، فيكون فيه جزءان :

١ - جزء مشترك بينه وبين عباده .

٢ - جزء خاص به يميزه عن غيره .

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق . وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان ، وهذا خطأ ، لأنهم لم يفرقوا فى ذلك بين الإمكان الذهنى والإمكان الخارجى . وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكنا يمكن تحققه فى الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهنى .

ويؤكد " ابن تيمية " خطأ التفرقة بين الماهية والوجود ، وبين أن ماهية الشىء لا تتحقق إلا بوجود عينه، وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا فى الأذهان ، وفرق كبير بين الوجود الذهنى وبين الوجود العينى. وشأن جميع المعانى الكلية أنها لا توجد إلا فى

الذهن ولا وجود لها فى الخارج منفصلة عن أعيانـــها ، وإذا وقـــع الاشتراك فى هذه المعانى الكلية فهو اشتراك فى معنى ذهنى مطلق لا وجود له فى الخارج ، فإذا قلنا : علم زيد ، ووجود زيد . لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود ، لكن إذا علمنـــا بأن زيدا نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ، ووجوده نظـــير وجوده ، وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ ، فإذا كان هذا فى صفات المخلوقين فهو فى صفات الخالق أولـــى .

فإذا قيل : علم الله ، ووجود الله . لم يدل ذلك على ما يشـــركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على مماثلتـــه لخلقه لا فى وجوده ولا فى علمه كما دل فى زيد وعمرو ، لأننـــا هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعـــاً لعلمنـــا بتماثـــل الـــذوات مـــن جهـــة القياس لكون زيد مثل عمرو ، وهنا نعلم أن الله ليـــس كمثله شيء فى ذاته ، وبالتالى فليس كمثله شيء فى صفاتـــه ، لأن الكلام عن الصفات فرع الكلام عن الذات كما سبـــق .

ولهذا كان مذهب السلف كما صوره " ابـــن تيميـــة " أصـــح المذاهب فى ذلك : إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل (١) .

---

(١) انظر فى ذلك : الرسالة التدمرية ١٠-١٤ ؛ مجمـــوع الفتـــاوى : ١٢٢/٥-١٣٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٢-٢٣٢ ؛ العقل والنقل ٦٦/١ ؛ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتـــور على سالم النشار. ص ٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م ؛ الصواعق المرســـلة لابـــن القيم: ٤٦٤/٢ .

٥ - بين السلف وعلماء الكلام

يقول ابن القيم : انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال : " بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبدوا لشىء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم " (١) .

ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد ، الذى وجدناه فيما بعد لدى متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة ، ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية ومجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا . كما أنكروا رؤيته يوم القيامة ، وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب ، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ، ولن يأتى يوم القيامة ، ولن يراه المؤمنون أبداً، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة فى تلك الصفات .

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج ، فتعسَّفوا فى التأويل

---

(١)أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية٤٩/١ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م .

واضطربوا فى التخريج وحمّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تتحمله ، لكى تسلم لهم مقالة النفى ، والخطب يكون سهلا لو أنهم صرحوا بمقالة النفى على أنها رأيهم الخاص ، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم ، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذى جاء به "محمد - صلى الله عليه وسلم - ، ولما نظروا فى دين الله وكتابه رأوا أنه فى جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً ، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه ، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهراً وبقوة السيف، كما حدث فى عصر المأمون .

لقد استسلم " المعتزلة " فى موقفهم هذا إلى منطق مضطرب فى تصور الخالق وتصور الأمور الغيبية وكنهها ، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز ، ولم يكن المعتزلة بدعاً فى ذلك ، فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم فى نفى الصفات الخبرية ، وتأولوها على رأيهم ، ويرجع السبب فى نفى هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً .

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم فى النفى والإثبات إلا بتحقيق معنى الكمال لله الذى تصوروه فى حق الله تعالى ، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفسيرهم

لمعناه (١) ، إذ كان عليهم أن يفرقوا فى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وبين حقيقة الإنسان ، وبين ما ينبغى تصوره فى حق الله وبينه فى حق الإنسان ، فلا ينبغى أن نتخذ المقياس الذى نقيس به فى عالم الشهادة ونطبقه فى عالم الغيب .

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال ، فما علينا فى ذلك إلا أن نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها ،وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما ، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعة ، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة ، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها ؟ .

أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل ؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه ، متمثلاً فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل ؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد فى كتابه ، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه ؟ وهل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه ؟

---

(١) انظر فى نقد مدارس علم الكلام ــ المقدمة العلمية التى كتبها أستاذى الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد . ط مكتبة مصر ١٩٦٦م .

أليس فى مقالة النفى تجهماً فى حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات ، ويقولون هم بالنفى ؟ .

لقد تابع المعتزلة فى ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات " الجَهْم بن صفوان" فى النفى وجذبوا إلى صفوفهم متأخرى الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدى إلى تعطيلها عما دلت عليه.

بين الأشعرى والأشاعرة المتأخرين

وقد خالف متأخرو الأشاعرة ما كان عليه " أبو الحسن الأشعرى " من إثباته لجميع الصفات كما وردت بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدى إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقول " الأشعرى " فى " الإبانة ... " : " قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها : التمسك بكتاب ربنا - عز وجل - وسنة نبينا - صلى الله عليه وسلم - وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به الإمام " أحمد بن حنبل " - نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته - قائلون ،ولمن خالف قوله مخالفون .. وجملة قولنا : إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن الله استوى على عرشه كما قال : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (١) ، وأن له وجهاً كما قال : ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾ (٢) ، وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ .. ﴾ (٣) ، وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ... ﴾ (٤) ، وأن من زعم أن أسماء

---

(١) طـه: ٥. (٢) الرحمن: ٢٧ . (٣) ص: ٧٥. (٤) القمر: ١٤.

الله غير الله كان ضالاً،وأن لله علماً كما قال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (١) ونثبت لله سمعاً وبصراً ، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ... ﴾(٢) والأشعرى لم يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها ، بل أثبت جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به " ابن حنبل " .

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر (٣) نجده يرد تأويلات المعتزلة قائلاً : فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستولياًعلى كل شىء ، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره .

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً ، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة ، وإنما يكون وصفه بها مجازاً وكذباً ، ألا ترى أن وصف الله – عز وجل – للجدار بأنه يريد أن ينقض ، لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً ، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً .

---

(١) النساء : ١٦٥ .

(٢) فصلت : ١٥ .

(٣) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ٨–١٠ ط المنيرية ١٩٢٩م .الطبعة الثانية بتحقيقنا ص ٤٥ عن دار اللواء بالرياض ١٩٨٤م .

هذا هو منهج " الأشعرى " فى إثبات الصفات فى " الإبانة "، "ورسالة أهل الثغر " فهو يثبت الصفاتِ على طريقة السلف والمحدِّثين فلا يتول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثاً لأن ظاهره يخالف ما يراه العقل ، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام " أحمد بن حنبل " وما نطق به الكتاب والسنَّة .

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى " اللمع " قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه فى " الإبانة " ، و " رسالة أهل الثغر " لأنه لجأ فى اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة فى الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة فى الصفات ، فهو لم يحاول فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" أن يستدل على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى ، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه بها ، أما فى اللمع فهو يقدم الدليل العقلى تلو الدليل ليثبت به هذه الصفة أو تلك (١) .

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى ، وبالتالى فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات : فى " الإبانة "و" الرسالة " سلفى وحنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة ، وفى " اللمع" يبدو

---

(١) نشره الدكتور محمود غرابة ط . القاهرة ١٩٥٥م .

معتزليا في منهجه في الصفات، معرضا عن طريقة السلف ومنهجهم ، والأشعرى لم ينقض في اللمع رأيا وقولا ذهب إليه في الكتابين الآخرين . ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة "اللمع" وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أى هذه الكتب يمثل مذهب " الأشعرى " تمثيلاً صحيحا؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعرى على المعتزلة.

نحن نعلم أن " الأشعرى " تتلمذ على المعتزلة أربعين سنة كما تقول بذلك كتب التراجم ، وكان شيخه " أبا على الجبائى " ثم ترك الاعتزال ، ونهض ذابًّا عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث ، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم ، فالمتوقع أن يكون الأشعرى في هذه الفترة من حياته الفكرية التى ترك فيها مذهب الاعتزال ، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب " الإبانة وكتاب" رسالة أهل الثغر " ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة ، فيكون كتاب " الإبانة " يمثل رد فعل لمناهضة الأشعرى مذهب المعتزلة ، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة .

ومما يؤيد ذلك ما يقوله " ابن خلِّكان " فى ترجمة الأشعرى : " إن الأشعرى قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع ، ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرِّفه بنفسى ، أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخَلْق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب من كل ذلك ، مقلع معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم ، إنما

تغيبت عنكم هذه الفترة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شيء ، فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد ، كما انخلعت من ثوبى هذا " .

يقول ابن خلكان : " وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدِّثين (١) .

فإذا صحت هذه الرواية – رغم أنى أشك فيها الشك كله – (٢) يجوز لنا القول : بأن " الإبانة " من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة ، لأنه الكتاب الوحيد الذى وضعه على طريقة أهل الحديث ، فيكون أسبق من كتاب " اللمع " الذى يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعرى.ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التى عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب " اللمع " يمثل مرحلة تطورية فى مذهب الأشعرى نفسه نحو منهج المعتزلة ، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذى طرأ على مذهب الأشاعرة فى مجموعه ، والذى نلحظه لدى متأخرى الأشاعرة ، من أمثال الجوينى والغزالى والرازى والآمدى وابن

(١) وفيات الأعيان ابن خلكان: ٤٤٦/٢-٤٤٧ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – ط السعادة سنة ١٩٤٩م ؛ الفهرست لابن النديم : ص١٨١ من سلسلة روائع التراث العربى ط لبنان ؛ وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتاب " دراسات فى الفرق والعقائد " ص ١٣٦ مع بعض الزيادات هامش رقم ٤٦ ط بغداد .

(٢) راجع مقدمة رسالة أهل الثغر وما قلناه حول هذه القصة .

العربى (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلـــى منـــهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعرِى ومنهجه، فهم لم يقفـــوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، بل جرهم مذهب الاعتزال فى الوقت الذى اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطـــور الذى طرأ على مذهب الأشعرى نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعـــرة .

وهذه تعتبر ظاهرة فى المذهب الأشعرى كله ، فـــإن معظـــم المتأخرين منهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والـــتردد بيـــن الـــرأى ونقيضه ، فالجوينى فى " الإرشاد " و " الشامل " قـــد ذهـــب إلـــى التأويل فى جميع آيات الصفات وغيرها ،أما فى " العقيدة النظامية " فقد ترك ما ذهب إليه فى الكتابين الســـابقين وصرّح بخـــلاف ذلك إذ يقول : " والذى نرتضيه رأيا ، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع ؛ لأن سلف الأمة قـــد ذهبـــوا إلـــى الانفكاك عن التأويل ، وإجراء الظواهر علـــى مواردهـــا والدليـــل السمعى القاطع فى ذلك : أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مســـتند معظم الشريعة .. ولو كـــان تأويـــل هـــذه الآى مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف بـــه فـــوق اهتمامهـــم بفـــروع الشريعـــة ، وإذا انصـــرم عصـــر الصحابـــة والتابعيـــن علـــى الإضراب عن التأويل ، كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحـــق ،

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب ... ولا يخوض في تأويل المشكلات " !! (١) .

وقال فى آخر حياته : " الويل للجوينى إن لم أمت على دين العجائز " .

وأيضاً نجد " الغزالى " مع فرط ذكائه ، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والتوقف ويحيل فى آخر أمره على طريقة أهل الكشف . و " الرازى " وهو من أكثر الأشاعرة إيغالاً في العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول " ومن الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من ذاك الشراب ، ثم قال :

نهاية إِقْدام العقول عِقَال *** وأكثر سعى العَالَمِين ضَلالُ

وأرواحنا فى وَحْشةٍ من جُسومنا *** وحاصلُ دنيانا أذىً ووَبَالُ

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا *** سوى أن جَمْعَنا قِيل وقَالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة " القرآن " أقرأ فى الإثبات قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾، وأقرأ فى النفى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾،و ﴿هَلْ تَعْلَمُ

(١) العقيدة النظامية للجوينى : ٢٥/٢ ط الخانجى رواية أبى بكر بن العربى : بتحقيق محمد زاهد الكوثرى.

﴿ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ ، ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى " (١) .

" والشهرستانى " فى أول كتابه " نهاية الإقدام فى علم الكـــلام " يعبر عن حيرته بقوله:

لعَمْرى لقد طُفْتُ المعاهد كلها *** وحيَّرت طَرْفى بين تلك المعاهد

فلم أر إلا واضعا كَفَّ حائر *** على ذَقْنٍ أو قارعًا سنَّ نادم (٢).

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبـــت منهج القرآن الذى سلكه فى إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون فى إثباته منـــهج المتكلمين ، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنـــهج المتكلميـــن فـــى الإلهيات .

ونجد عند " الأشاعرة " منطقا آخر غير مفهوم فـــى تفســيرهم للعلاقة بين الذات والصفات فهم يقولون : إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات ، وبعبارتهم فليست هى هو ، ولا هى غيره ، لأنهـــا لو كانت هى هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات ، والقول بنفيها ، وذلك مذهب المعتزلة ، ولـــو كانـــت غيـــره لأصبحـــت ذواتـــا مستقلـــة قائمـــة بنفسهـــا وذلـــك يوجب التعدد والكثرة(٣) ،

---

(١) العقل والنقل ٩٣/١ . وكثيرا ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازى ويقـــول إنـــه يتمثل به فى كتاب " أقسام اللذات " وهذا الكتاب غير موجود بمكتبـــات القـــاهرة وذكـــر الزركانى فى رسالته عن الرازى أن هذا الكتاب مخطوط بالهند ، انظر رسالة الزركـــانى مخطوطة بكلية دار العلوم .

(٢) انظر مقدمة نهاية الإقدام للشهرستانى:ص٣ تحقيق ألفريد جيوم ط. المثنى- بغداد ١٩٣٤م

(٣) نهاية الإقدام : ٢٠٠-٢١٠ .

وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام " الغزالى " يـرد علـــــيهم فى " المقصد الأسنى " قائلاً : إذا لم تكن هى هو ولا هـــى غـيره فماذا تكون إذن ؟ ولا شك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة وبين منهج السلف .

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات ، فأثبتوا الصفـــات العقليـة الذاتية ، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا : "إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيى والمميت لم يكن الله موصوفاً بها أزلا " (١).

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه ؟ لم نجـد لذلك جوابا مقنعا ، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتـوه ومـا نفـوه ، وسيبين "ابن تيمية" تهافت أدلتهم جميعها فى فصل خاص بذلك .

والذى نريده هنا : أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون فى صفـة النفى ، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً فى ذلك ، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطّلة عن الفعل أزلا ،فليس الله عندهم خالقا ولا رازقا فى الأزل ، وهم جميعا مشتركون فى تأويل صفات الأفعـــال وكـــذا الصفـــات الخبـــرية كالمجىء ، والإتيـــان ، واليـــد ، والقبضـــة، والعلـــو ، والاستواء ، والنزول ، فهذه كلها أخبار مصروفة عـــن ظاهرهـــا عندهم ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم فـــى

(١) الفَرْق بين الفِرَق البغدادى : ٣٣٨- تحقيق محمد بدر- ط . دار المعارف ١٩١٠م .

تفصيل ذلك ، ولم نجد عند الجميع علة فى صـــــرف الآيـــة عـــن ظاهرها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تؤولت إليه الآية ســــواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة .

ولما كان الكتاب والسنة هما قطبا الرحى فى كل هذه الخلافات فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيـــه بطريـــق أو بآخر بنص من الكتاب والسنة بتأوليه علــــى رأيــــه ، ولـــهذا فقـــد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه ، فى النفى والإثبات ، والقبول والرد ، وكان التأويل هـــــو المســـلك الوحيد إلى كل هذه الآراء المتناقضة .

٦ – نقد منهج المتكلمين فى التنزيه :

تفرع على طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم فى تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات ، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى الصفات ، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية ، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم فى تفصيل القول فى ذلك ، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى .

وهذا المنهج فى التنزيه ليس بسديد ، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن صفات المحدثين معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها ، لم نكن قد نزهنا الرب عن شىء من النقائص مطلقا ، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا شيئا ولو صفة الوجود،فلو جعلنا تنزيه الرب معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول فى صفة الوجود التى يثبتونها نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة .

فنفى الجسمية لا يصح أن يكون سببا يناط به تنزيه الرب سبحانه ، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون "لصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلو لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة

والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم ، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هـذه الصفات الثبوتية يجـوز أن يتصف بها ما ليس بجسـم ، لأن مـن حق مثبتى الصفات الخبرية أن يقولوا لهم : ونحن نقول إن الاستواء والعلو يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضا .

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب ، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم : وأنتم تثبتون العلـم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضا ، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى فى عرفكم أبعاضاً .

والمعـتزلة حـين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلـة، لامناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لـهم : لايتصور حياً عليما قادرا إلا جسماً . فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتـوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً ، جاز لمثبتة الصفـات أن يقولـوا نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلا صانعا للعالم ، ويجوز لكل عاقـل أن يقـول: إن الفاعل الصانع لايكون إلا جسما يقول"ابن تيمية ":"فقد تبين أن قول من تأول أو نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قول لايمكن لأحـد أن يسـتدل بـه ، بـل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شئ من النقائص بـأن ذلـك يستلزم التجسيم ، لأنه لابد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير مـا

ألزمه غيره فيما نفاه " (١) .

فمثل هذه الطريقة فى التنزيه لاتفيد شيئاً فيه .

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف فى لغة العرب المتقدمين وأدخلوا فى مسمياته أمورا لم تكن معروفة بينهم فى مسمى الجسم .

فالجسم فى اللغة هو البدن ، والله منزه عن ذلك . والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك ؛ فيقولون : هو المركب من الجواهر الفردة ، أى من المادة والصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب ، فقد أخطأ فى ذلك، ومن نفى هذا التركيب عن الله ، فقد أصاب فى النفى لكن أخطأ فى التسمية ، وينبغى أن يستعمل فى ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصا فى بيان المراد .

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه .

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته .

يقول ابن تيمية : " ولاريب أن الله موجود قائم بنفسه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده ، ولاريب أنه تجوز رؤيته فى الآخرة كما أخبر بذلك فى كتابه ، فإذا سموا هذه المعانى تجسيما ، فلا ينبغى أن نترك ما أخبر الله به عن نفسه فى

---

(١) العقل والنقل ٧٤/١ .

كتـــابه ونـــذهب إلـــى تأويلها لمجـــرد هـــذه التســـميات الحادثـــة المبتدعة " (١).

والواجب فى ذلك أن نفصل ما فى لفظ الجســـم مـــن إجمـــال وإبهام ففى الصحاح للجوهرى :

قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان .

وقال الأصمعى : الجسمان والجثمان : الجسد ، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السِّكِّيت : تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه .

ولفظ الجسم قد ورد فى القرآن فى موضعين :

الأول : ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ (٢) .

الثانى : ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾ (٣) .

وفى هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئا من هـــذا المعنـــى الذى أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركب مـــن الجواهـــر الفـــردة ، أو من المادة والصورة ، وعلى من أراد البيان فى ذلـــك أن يسأل هؤلاء .

ماذا تعنون بالجسم ؟ فإذا أرادوا به معنى فاسدا ، وجب أن ينزه الله عنه .

---

(١) انظر نقد ابن تيمية لهذه الألفاظ المجملة : الكلمات النقليات مخطـــوط ص ٣٠ ، ٣١ ؛ مجموع الفتاوى ٥/٦٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٨ - ٣٠٠ ؛ العقيدة الحموية ٤٥٨ من مجموع الرسائل الكبرى ؛ سورة الإخلاص ٦٨-٧٨ ط المنيرية ؛ نقض المنطق ١٢٥ ط . السنة المحمدية ١٩٥١م ؛ منهاج السنة ٢/١٤٥ ، ٤٢١ - ٤٢٥ ط مكتبة ابن تيميه ١٩٨٩م ؛ الفرقان بين الحق والباطل ١٢٦ ط القاهرة ١٣٢٣هـ.

(٢) البقرة : ٢٤٧ .　　(٣) المنافقون : ٤ .

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به فى الكتاب أو السنة ، فلا يجب أن تنفى هذه المعانى الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفى فى ذلك أن يقال : هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم .

فهذه الطريقة التى سلكوها فى التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام فى استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت له ، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين ، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعانى فى مسميات الجسم ولم يعتبروها ، بل إثبات هذه المعانى اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر ، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ فى اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ، أو ما لا يعرفه إلا بعض الناس ، ومن التعسف أيضا أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به .

وفضلا عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا فى منهجهم فى التنزيه بين التشبيه والتعطيل .

فهم وقعوا فى التشبيه أولا ، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث ، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة .

ثم عطلوا ثانيا بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين ، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم فى النفى .

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه ، حيث وصفوه بالسلب

والنفى، فشبهوه بالمعلومات التى لا وجود لها خـــارج الأذهــان ، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ فى التنزيه من وصفه بما وصـــف بـــه نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا فى ذلك منـــهجا علميـــا ، بـــأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شئ من المحدثات ، لأنه من العسير بل من المحال قيـــاس الغـــائب علـــى الشاهد ، فالعالم موجود ، والله موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فـــى مسمى الموجود تماثلهما فى حقيقة الوجـــود ، والـــروح موجـــودة والبعوضة موجودة ، ولا يلزم من اتفاقهما فـــى مســـمى الوجـــود تماثلهما فى حقيقته ، بل يجرد الذهن من ذلك معنىً كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد .

وإذا قيل : موجود ــ على شئ ما ــ وقيل على شئ آخـــر : موجود ، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد بـــه ، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة ، مع أن الاسم حقيقـــة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشـــكيك والاشـــتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد ليـــس الاشـــتراك اللفظى الذى تتساوى فيه الأفراد ؛ لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقـــه ، فلا يستعمل فى حقه قياس التمثيل أوالشمول ، بل يستعمل فى ذلـــك قياس الأولى الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المعنى المراد .

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء ، ووصف ذاته بصفات ، وســـمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات ، فأسماؤه وصفاته

إذا أضيفت إليه فهي مختصة به ، لا يشاركه فيها غيره ، وكذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم ، فهي مختصة بهم ، ولم يلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة ، بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه .

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفا ، وسمى نبيه محمدا – صلى الله عليه وسلم – :﴿ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (١) ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة ، وجعل للإنسان سمعا وبصرا وحياة ، وليست حقيقة هذه الصفات في الخالق كحقيقتها في المخلوق ، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالا ورفعة ، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ في ذاته،وكذلك الأمر في صفاته فهو ليس كمثله شئ فيها.

أما إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرد عن التقييد والإضافة ، فحينئذ لا يكون له وجود إلا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج ، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرا مشتركا بين المسميين .

ولابد من هذا في جميع ماوصف الله به نفسه مما هو موجود في الإنسان وصفته ، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به .

---

(١)التوبة :١٢٨.

٧ - نقد منهج المتكلمين فى التوحيد :

لقد قسم المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع :

النوع الأول : توحيد الذات :

فقالوا هو واحد فى ذاته لا قسيم له ، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية ، لأن ذلك يقتضى الكثرة فى القدماء ، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هى أحوال له(١) .

وفسروا لفظ الأحد فى قوله تعالى :﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ بأن الأحد هو الذى لا صفة له ولا قسيم له فى ذاته ولا جزء له(٢) ، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا : إن هذا معنى لفظ الأحد فى لغة العرب ، والقرآن قد استغنى عن هذه المعانى بوصفه تعالى بأنه : أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

ولا يوجد فى كلام العرب مطلقا أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحدا أو واحدا سواء فى النفى أو الإثبات .

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة فى الخطاب .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ٦٤/١،٧٠-٧٣، ٩٧-١١٣ ، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦م

(٢)انظر فى تفسير لفظ الأحد : أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ١٦-١٨ ط . الخيرية .

وفى القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى بـــه مـــن هـــو موصـــوف بصفات قائمة به ، قال تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ (١) ، ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (٢) ، ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ﴾ (٣)، ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ (٤)،﴿ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ (٥) إلى غير ذلك من الآيـــات الكثيرة.

ولفظ الأحد فى هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة عمن سواهم ، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق علـــى ما قامت به الصفات ولا على شيء من الأجسام التـــى تقوم بـــها الأعراض لم يكن فى الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله ، لا مـــن الملائكة ولا من الإنس والجن ، بل لا يكـــون فى الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه فى النفى أو الإثبـــات ، فإذا قيل :﴿ **لم يكن له كفوا أحد**﴾ لم يكن فى هذا نفى مكافأة الـــرَّبِّ إلا عمَّن لا وجود له ، ولم يكن فى الموجودات كلـــها مـــا يصـــح الإخبار عنه بأنه ليس كُفُوًا لله .

وكذلك قوله : ﴿ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ . ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ ، فـــإنه إذا لم يكن لفـــظ الأحـــد مســـــتعملا إلا فيمـــا ينقسم ولا يتصف ، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفـــظ

---

(١) المدثـــر : ١١ . (٢) النساء : ١١. (٣) التوبـــة : ٦.

(٤) الكهف : ١١٠. (٥) الكهف : ٣٨.

حتى يقال: ﴿ لَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربى ما لم يوجد.

يقول ابن تيمية : " إن اللغة التى نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا فى الجسم ، بل ليس فى كلامهم ما يبين استعمالهم له فى غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض الذى أخرجوه منه ، وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا (١) .

النوع الثانى : توحيد الصفات :

وهو قولهم لا شبيه له فى صفة من صفاته ، وقد أدرجوا فى مسمى هذا النوع من التوحيد نفى الصفات ، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبها ، وزاد بعضهم : فلم يصفه لا بنفى ولا إثبات ، فشبهوه بالممتنع والمعدوم .

ويذهب " ابن تيمية " إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديما مماثلا لله فى صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه ، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه فى بعض الأمور وليس وجه المماثلة ، لأنه يمتنع عقلا أن يكون له مثل فى مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع .

ثم من المعلوم أن كل موجودين لابد بينهما من قدر مشترك ،

---

(١) العقل والنقل: ابن تيمية: ١/٦٤-٦٦ .

كاتفاقهما فى مسمى الوجود مثلا والقيام بالنفس ونحو ذلك ، ونفى ذلك القدر من المشابهة يؤدى إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة ، فلابد من إثبات خصائص الربوبية فى كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده ، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية ، فنثبت له صفاته على وجه لائق به ، لأنه ليس كمثله شيء ، ولما لم يكن فى إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات ، فكذلك صفاته ليس فى إثباتها مماثلة لصفات غيره ، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات تأويلها .

النوع الثالث : توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد فى أفعاله لا شريك له فيها ، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذى قرره الجوينى على النحو التالى :

" لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك ، وأراد أحدهما تحريك الجسم ، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلايخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية :

الاحتمال الأول : تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين .

الاحتمال الثانى:تقدير ارتفاع مراد كل منهما ، وذلك محال أيضا لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلها لعجزه عن تنفيذ مراده .

الاحتمال الثالث : تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر ، وحينئذ فالذى نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره (١) .

وهذا الدليل هو المذكور فى جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم عند الاستدلال على الوحدانية ، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور فى الآية الكريمة﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فقالوا : إن هذا دليل التمانع .

" وابن تيمية " يوافق المتكلمين على أن الدليل المذكور دليل عقلى ، وبرهان تام على امتناع صدور العالم على فاعلين قادرين صانعين له ، ولكنه ليس هو الدليل المذكور فى الآية ، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع ، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية ، ومطلوبها هو نفى الكثرة فى الألوهية ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذى سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذى ذكره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد فى الربوبية ، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين .

فمطلوب الآية هو : الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم، لو وجد من يستحق العبادة مع الله .

ومطلوب المتكلمين: هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

---

(١) الشامل فى أصول الدين للجوينى(كتاب التوحيد ٣٥٢) تحقيق د. على سامى النشار وآخرون الطبعة الأولى.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن " ابن رشد " قد تعـــرض لنقد هذا الدليل فى " مناهج الأدلة " وبين أن الدليل الذى تؤدى إليـه الآية غير الدليل الذى استنتجـه المتـكلمون منها ، وبين أن الآيـة لا تشتمل على دليل التمانع .

ولكن "ابن رشد" لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب دليل التمانع ، وقال : إن العالم ليس بفاسد ، إذاً هناك إله واحد ، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى يستدل عليه بدليل التمانع وبين توحيـد الألوهية الذى سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة فى مذهب "ابن تيمية "، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد.

النـــوع الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحـد لا شريك له ، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لـدى مشـركى العرب ، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شىء وخالقـه ، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ... ﴾ (١) ، بل عامة من أشرك مع الله غـيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصـانع هـذا العـالم ، كـما كـان يقـول المشـركون فى تلبـيـتهم " لبـيك لا شـريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك " وإنمـا كـان الشرك الذى وقع فى العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخـاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذى جاءت لأجله الرسل ، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله .

---

(١) الـزخرف : ٨٧ .

النوع الثانى:توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غـيره ، وهومتضمـن للنوع الأول ، فكـل توحـيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولاعكس.

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم : " **لا إله إلا الله** " ، وذلـك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً ، وأن يقيم الدين كله لله .

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد ، ولم يتنبه أحـد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن ، لأنه يتضمـن التوحيـد فـى العلم والقول، والتوحيد فى الإرادة والعمل ، **فالأول** : كما فى سورة " الإخلاص " ، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبـات صفاته وأسمائه ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفـاظ المجملـة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون . والثانى : كما فى سورة " الكافرون " فإنه يتضمن إخلاص الدين كلـه لله ، ولذلـك كـانت سورة "الإخلاص " تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله .

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطـوا فـى دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية ، وظنوا أن الألوهيـة هى القدرة على الاختراع ، ومن أقر بأن الله هـو القـادر علـى الاختراع دون غيره ، فقد أخلص الدين كله لله ، ومن هنا لجأوا إلى تـقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة :﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا .. ﴾ (١)، وليس الأمر كما ذهبوا إليه ،

---

(١) الأنبياء : ٢٢ .

بل الإله الحق هو الذى يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إلـــه بمعنـــى مألوه لا بمعنى آله ، وتوحيد الألوهية هو الـــذى جـــاءت لإقـــراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه .

وهذا لب التوحيد وجوهره ، وبه نيطت وظيفة كل رسول كمـــا قال تعالى: ﴿ وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾(١) ،﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾(٢) ، وكان كـــل رســـول يوجه هذا النـــداء إلـــى قـــومه :﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ .. ﴾ (٣).

والشرك الذى وقع في هذا النوع هو الذى سيقت الآية لإبطالـــه، وهـــو الذى تبرأ منه إبراهيم – عليه السلام –حين قال لقومه:﴿ ...إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴾ (٤) .

أما الاعتراف برب خالق للعالم ، فهذا قد أقر به المشـــركون ، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع ، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً فى الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهـــم بـــها مشـــركين ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك .

---

(١) الزخرف : ٤٥ .

(٢) الأنبياء : ٢٥ .

(٣) هـــود : ٥٠ .

(٤) الزخرف : ٢٦ .

منهجنا فى تحقيق المخطوط

*****

اتبعنا فى تحقيق هذا النص المنهجَ الآتى :

١ – تخريج الآيات القرآنية .

٢ – تخريج الأحاديث الواردة بالنص مع الإشارة إلى درجة الحديث سواء كان صحيحا أو ضعيفا أو موضوعا على قدر الاستطاعة .

٣ – ترجمة الأعلام الواردة والتعريف بالفرق التى أوردها المؤلف والإشارة إلى مصادرها .

٤ – تصويب بعض الأخطاء الموجودة فى النص والتى اعتبرناها خطأ من الناسخ ، بعضها أخطاء لغوية وبعضها إملائية ، وبعضها فى الآيات القرآنية كما هو مبين فى موضعه .

٥ – إضافة بعض الكلمات التى اعتبرناها سقطت سهوا من الناسخ وكان لابد من إضافتها ليستقيم المعنى الذى أراده المؤلف . وهى إضافات قليلة وفضلنا وضعها بين معقوفتين [ ] تمييزا لها عن النص الأصلى مع الإشارة إلى ذلك فى الهامش .

٦ – بعض التعليقات التى رأيناها ضرورية فى موضعها تجلية للموقف وتوضيحا للرأى .

٧ – الإشارة إلى مذهب السلف فى بعض المسائل المذكورة ومقارنته برأى المؤلف .

٨ – تقسيم النص إلى فقرات مع اختيار عنوان مناسب لكل فقرة ووضعه بين معقوفتين .

وصف نسخة المخطوط

****

اعتمدنا فى نشر هذا الكتاب على النسخة المصورة فى معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية تحت رقم ١٩ توحيد عن نسخة موجودة ببلدية الإسكندرية تحت رقم ٢٠١٤ ، وهى بخط نسخ عادى واضح تم نسخه سنة ٥٩٠هـ ، أى بعد وفاة المؤلف بـ (١١٤) سنة : واللوحة عبارة عن صفحتين مقياس كل صفحة ١٣×١٨سم ، وعدد لوحاتها (٤٠) لوحة ، ومسطرتها (١٥) سطرًا، وعدد كلمات السطر الواحد ما بين ٧: ٩ كلمات ، وتشغل الكتابة فى كل صفحة ٥ر٩×١٣سم من الصفحة .

وقد كتب على رأس صفحة العنوان على شكل مثلث مقلوب :

" كتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، تصنيف الشيخ الإمام العالم الزاهد الورع الفاضل أبى إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروزآبادى قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه ونفعنا بعلمه آمين .. آمين .. آمين ..

والله المستعان والحمد لله وحده .

" وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم "

وتحت هذا العنوان كُتب ما يلى :

" نظره داعيًا لمالكه بطول البقاء ، العبد الحقير الفقير الشاكى إلى الله عبد الحق بن حسين......غفر............ والمسلمين ".

وكُتب بالهامش الأيسر وفى شكل عرض وبطول صفحة العنوان ما يلى :

" واختلف فى البقاء وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أنَّ الله تعالى باق ببقاء يقوم به ، وذهب القاضى إمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق . قاله فخر الدين محمد بن محمد بن عمر الرازى .

ويوجد بالهامش الأيمن كلام غير واضح .

وفى الهامش الأعلى فوق العنوان يوجد ختم لعله ختم كتب خانه الأستانة بتاريخ ١٨٠٣هـ والله أعلم .

وليس على المخطوط أى صيغة سماع أو بلاغ .

وفى الصفحة الأخيرة كتب اسم الناسخ وتاريخ النسخ .

" كتبه شيخنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ العالم..............عام .... وتحته "وفى الحديث إذا مات العبد قال الناس ما خلَّف ، وقالت الملائكة ما قدَّم . وبالإسناد الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : لما كانت ....

وذيلت هذه العبارة بختم لما أتبين معالمه .

وقد بدأ المخطوط بالبسملة ثم بمقدمة للمؤلف بدايتها :

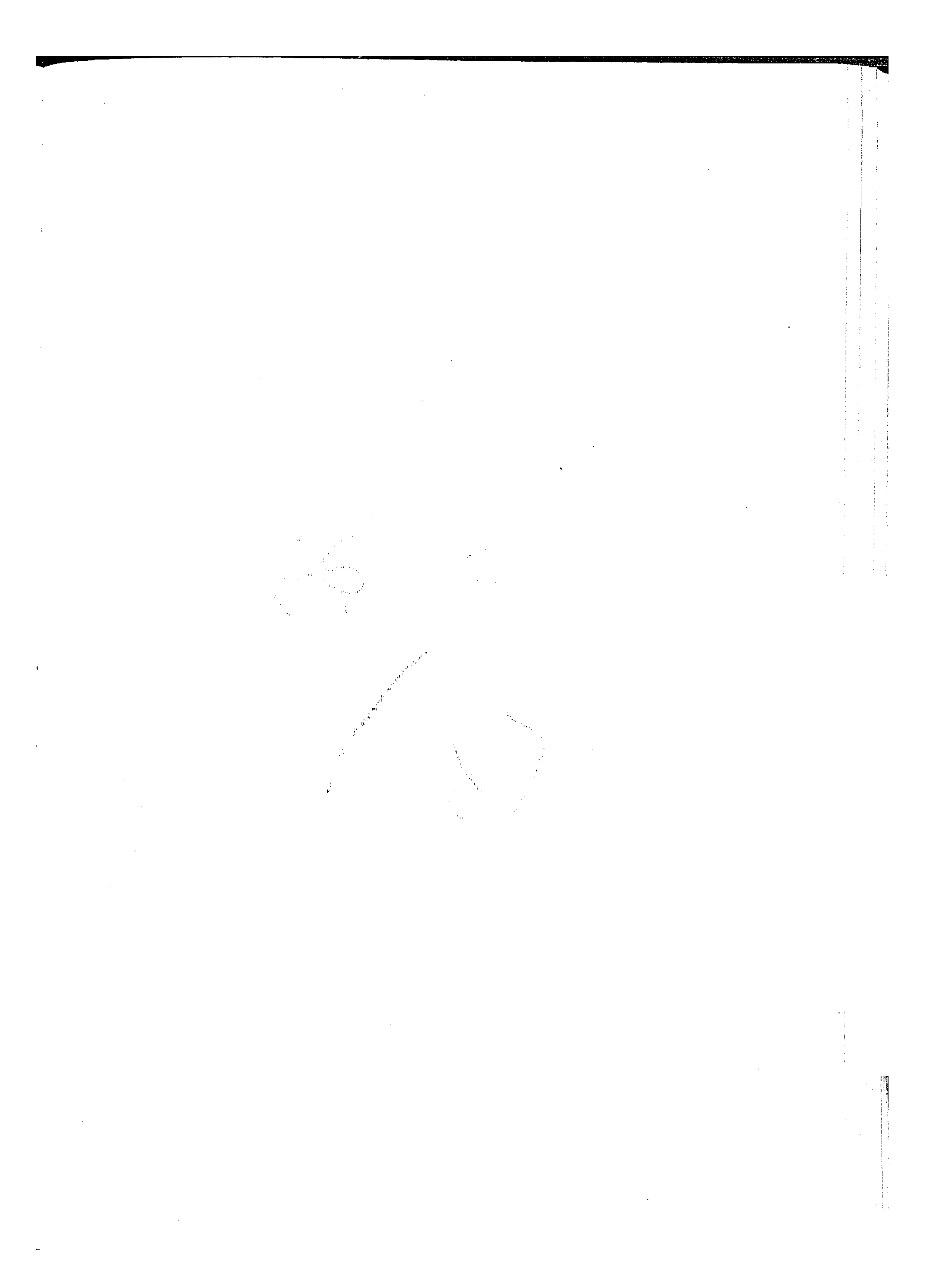
" أما بعد فإنِّى لما رأيت قومًا ينتحلون العلم ، وينسبون إليه وهم من جهلهم لا يدرون ما هم عليه ، ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه ولا فى كتاب هم يجدونه ، لينفروا قلوب العامَّة من الميل إليهم ، أحببت أن أشير إلى بطلان ما ينسب إليهم بما أذكره من اعتقادهم .... " .

وانتهى المخطوط بعبارة :

" والحمد لله وحده وصلَّى الله على سيدنا محمـــد وعلـــى آلـــه وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين ، والله الموفق ، وعليـــه التكلان وبه المستعان .

يوجد على هوامش بعـــض الصفحـــات بعـــض التصويبـــات وإضافات يسيرة بخط الناسخ نفسه سنشير إليها إن شاء الله تعـــالى أثناء التحقيق . وقد أخذ الناسخ بنظام التعقيبة وهى أن يشـــير فـــى الهامش الأسفل فى الصفحة(أ) من كل لوحة بكلمة هـــى مفتـــاح (أو تعقيبة) للدلالة على بداية الصفحة التالية ، وقد الـــتزم الناســـخ بذلك فى لوحات المخطوط كلها عدا اللوحة ١٨ ، واللوحة ٣٩ .

وقد خلت النسخة من أية عناوين للفصول أو عناوين جانبية .



كتاب الاشارة الى مذهب اهل الحق تصنيف

الشيخ الامام العالم الزاهد الورع الفاضل ابي

اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي

قدس الله روحه ونور ضريحه

ونفعنا بعلمه

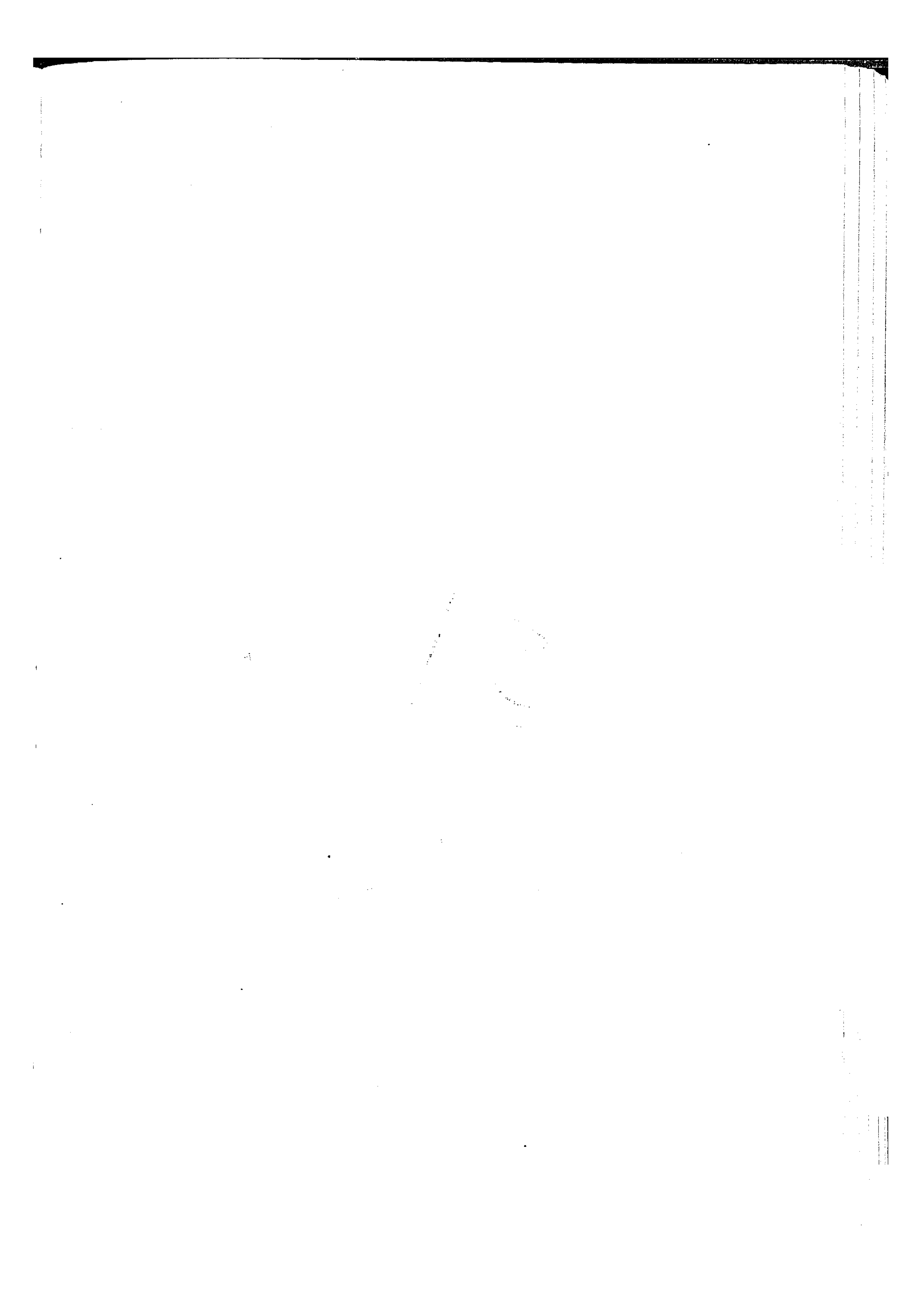
امين امين

امين

والله المستعان والحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

غلاف المخطوط



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام ابو اسحق ابراهيم بن علي بن
يوسف الفيروزبادي رحمه الله اما بعد فاني
لما رايت قوما ينتحلون العلم وينسبون اليه
وهم من جملهم لا يدرون ما هم عليه ينسبون
الى اهل الحق ما لا يعتقدونه ولا في كتابهم
يجدونه لينفروا قلوب العامة من الميل اليهم
ويامرونهم ابدا بتكفيرهم ولعنهم احببت ان
اشير الى بطلان ما ينسب اليهم مما اذكره من اعتقادهم
وانا مع ذلك املك لا بطل ولي دعوى لا عمل ولكن
شرعت فيما شرعت مع اعترافي بالتقصير وعلمي
بان ناصر الحق كثير ليرجع الناظر فيما جمعته
عن قبول قول المضلين ويدين الله عز وجل
بقول الموحدين المحققين فقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا العز ... اخر

لوحة (1) أ ... هذه

هذه الامة اولها فمن كان عنده علم فليظهره

فان كاتم العلم ككاتم ما انزل الله عز وجل

على محمد ومقصدي بذلك النصيحة فلن يكمل

المومن ايمانه حتى يرضى لاخيه المومن ما يرضاه

لنفسه ويروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال

من كتم اخاه نصيحة او علما يطلبه منه لينتفع

به احرمه الله فضل ما يرجوا نسال الله تعالى

ان لا يحرمنا رحمته وان يدخلنا جنته فمن ذلك

انهم يعتقدون ان اول ما يجب على العاقل البالغ

المكلف القصد الى النظر والاستدلال المؤديان

الى معرفة الله عز وجل لان الله عز وجل امرنا

بالعبادة فقال عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله

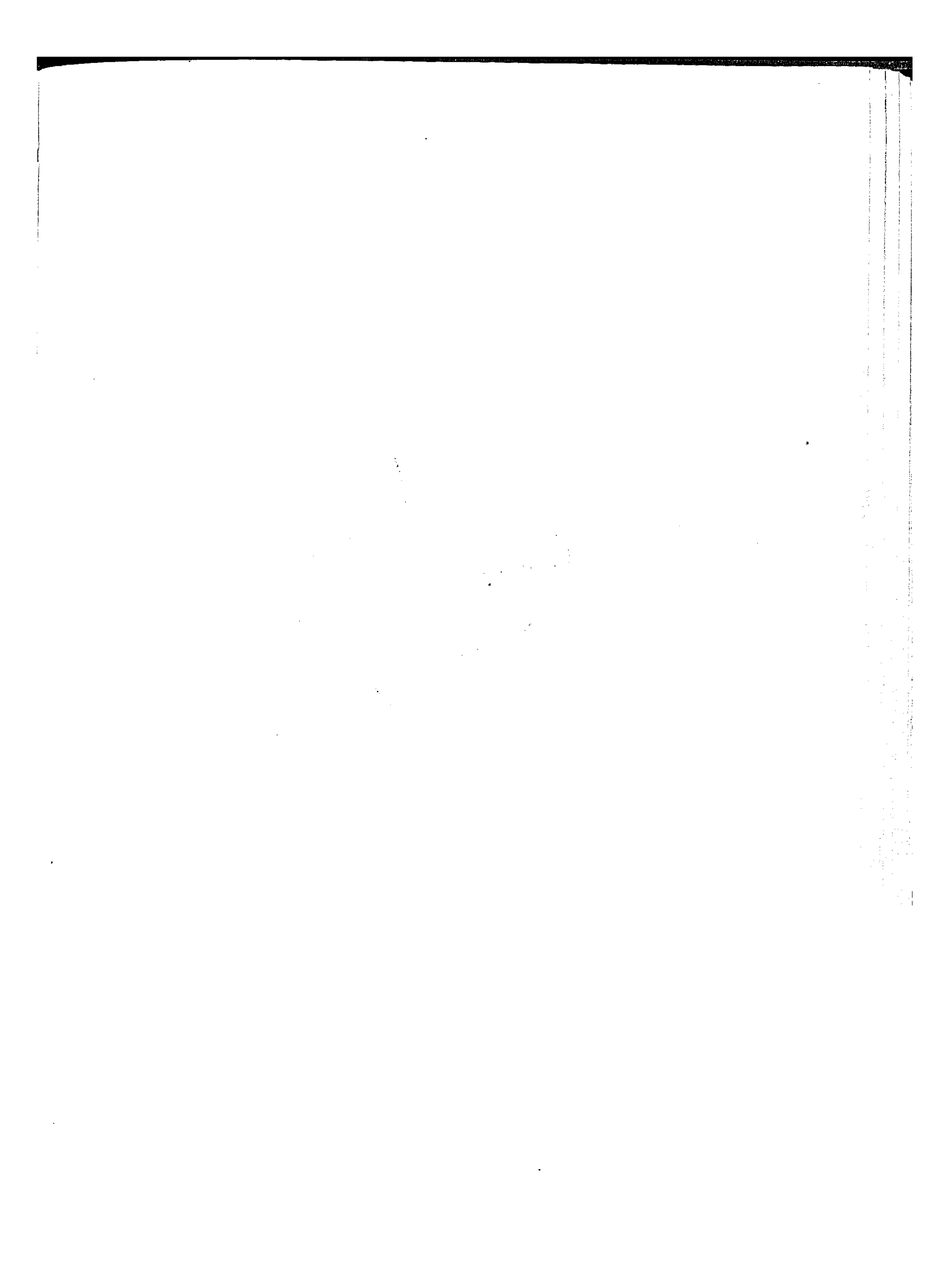
مخلصين له الدين والعبادة لا تصح الا بالنيه

لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات

والنية هي القصد تقول العرب نواك الله بحفظه



لوحة (ا) ب



الأشعري فهو معلم الطريق وهو على الحق المبين كما

انشد بعض الاصحاب

اذا كنت في علم الاصول موافقا لعقد كقول الاشعري المسدد

وعاملت مولاك الكريم مخالفا بقول الامام الشافعي المويد

واتقنت حرف بن العلا مجودا ولم تك في الاعراب راي المبرد

فانت على الحق اليقين موافق شريعة خير المرسلين محمد

فاما قول الجهلة نحن شافعية الفروع حنبلية الاصول

فلم يعتد به لان الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه

لم يصنف كتابا في الاصول ولم ينقل عنه في ذلك شي اكثر من صبره على

الضرب والحبس حتى دعوه المعتزله الى المخالفة بخلق

القران فلم يوافق ودعى الى المناظره فلم يناظر والا

ممن صنف في ذلك وتكلم فيه وقمع المبتدعه بالادلة

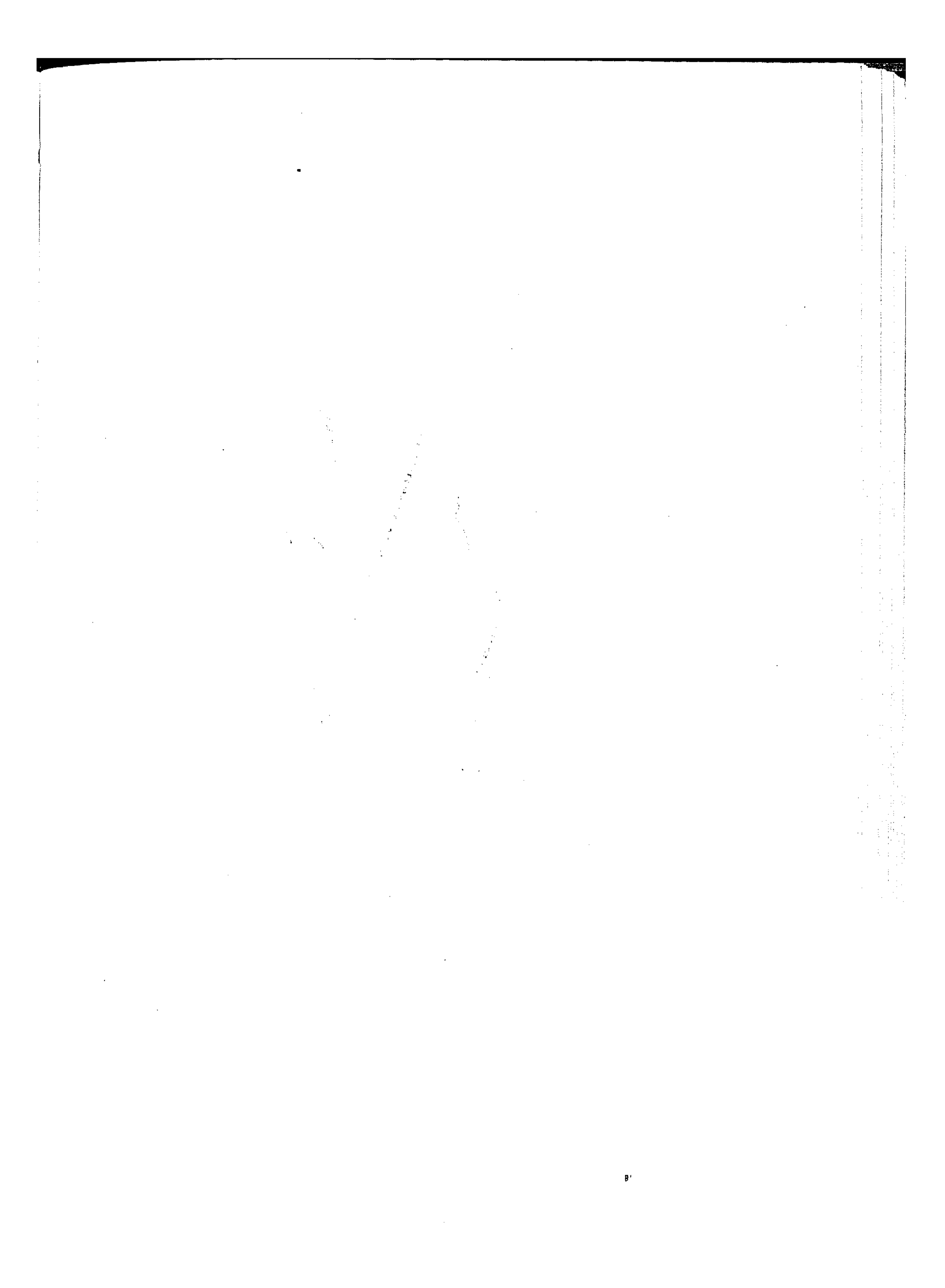
القاطعة والحجج الباهره اولى واحرى واذا كان النبي

صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعلو منزلته

والطهارة المعجزات والدلايل والايات لم يخل من عدو وشانئ

الموافقة صح

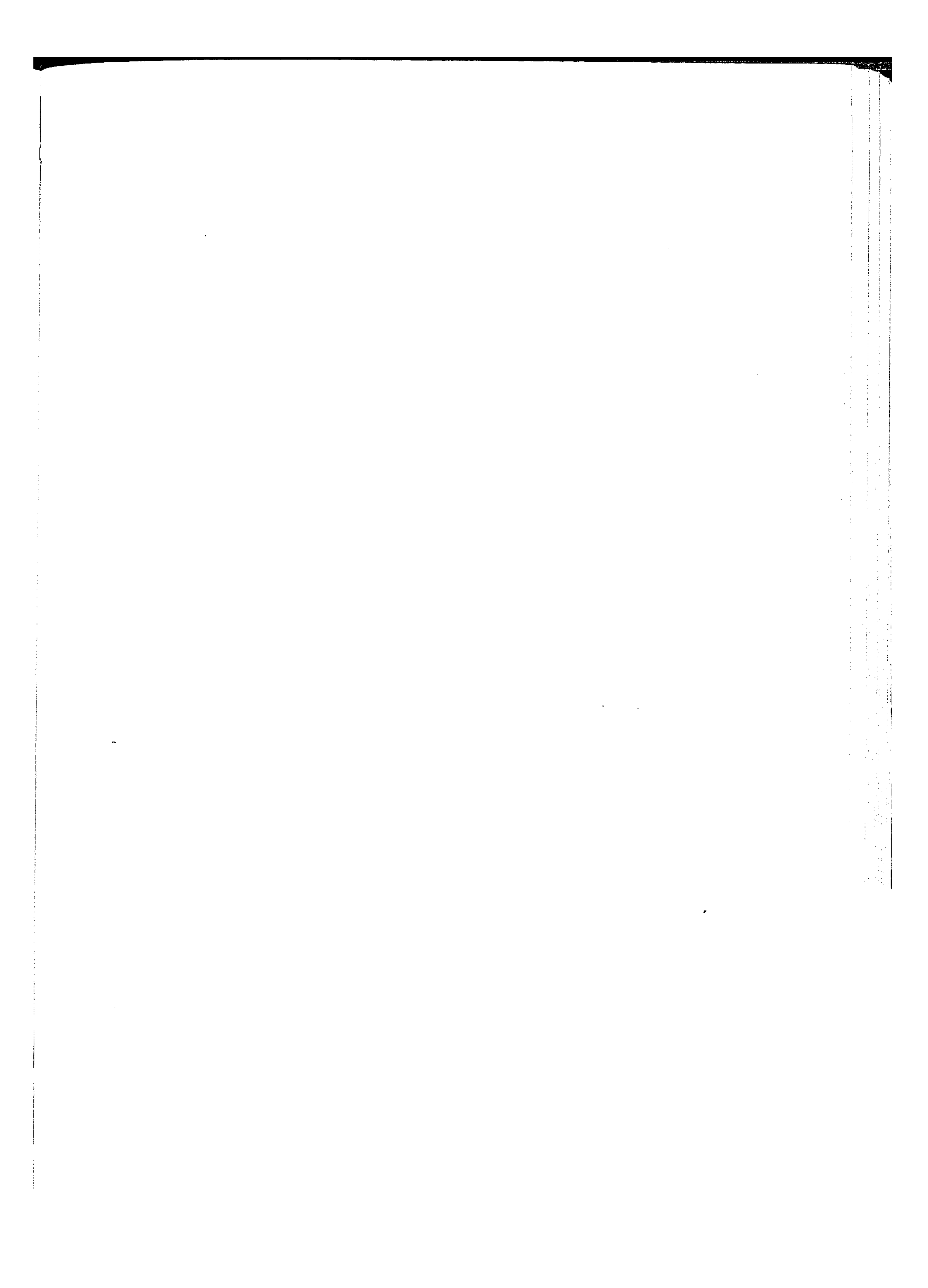
لوحة (٣٨) أ



وحاسد فاسق ينسب اليه ما ليس هو عليه واصحابه
المقطوع لهم بالجنه فكذلك فمن نزلت درجتهم اولى
واحرى ان لا يسلم من ذلك ينبغي للعاقل المكلف اذا
سمع عن هذه الطايفه اعني الاشعريه ما ينفر قلبه
عنه ان لا يبادر بالتصديق لذلك فليس تصديق
من صدقه اولى من تصديقهم في انكارهم مما ينسب
اليهم من خلق القران وغيره ولان المسلم لا يجوز
له ان يكفر المسلم بالتقليد من غير نص في حاله ولا
يثبت في امره قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان
جاءكم فاسق بنبا فتثبتوا بقراة من قرا ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فمن كان مقصوده
معرفة ما اهل الحق عليه والرجوع عن تكفيرهم ولعنهم
فليعتبر بما اشرنا اليه يصل الى مقصوده
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين وبالله التوفيق وعليه التكلان وبه المستعان

لوحة (٣٨) ب

نهاية المخطوط



لشيخنا العبد الفقير [illegible]

[illegible]

[illegible] عام [illegible]

[illegible]

[illegible] وقالت الملائكة [illegible]

[illegible]

[illegible] طالب [illegible]

[illegible]

[illegible] القرآن [illegible]

[illegible] دل على انه لا [illegible]

[illegible] خيرا ما عندنا [illegible]

[illegible]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزباذي – رحمه الله –: أما بعد .. فإنّي لمّا رأيتُ قوماً ينتحِلون العلم ويُنْسَبون إليه ، وهم من جَهْلِهم لا يَدْرون ما هم عليه، يَنْسِبُونَ إلى أهل الحقِّ ما لا يعتقدونه ، ولا فى كتابٍ هُم يجدونَهُ ، ليُنَفِّروا قلوب العامَّة من المَيْل إليهم ، ويأمرونهم أبدًا بتكفيرهم ولَعْنهم (١) ، أحببتُ أن أشير إلى بُطْلان ما يُنْسَب إليهم ، بما أذكره من اعتقادهم –وأنا مع ذلك مُكرَه لا بَطَل، ولى دَعْوَى لا عمل – ولكن شَرعتُ فيما شرعتُ – مع اعترافى بالتقصير، وعِلْمى بأنَّ ناصرَ الحقِّ كثير–، ليرجِعَ النَّاظِرُ فيما جمعتُهُ عن قبول قول المُضِلِّين ، ويَدين اللهَ عزَّ وجلَّ بقَول المُوحِّدين المُحقِّقِينَ .

فقد رُوى عن النّبيِّ صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : (**إذا لَعنَ** ١–ب **آخرُ / هذه الأُمَّة أوَّلَها ، فمن كان عنده عِلمٌ فَلْيُظْهِرهُ ، فإنَّ كاتمَ العلْمِ ككاتِمِ مَا أنزلَ الله عزَّ وجلَّ على محمَّد**) (٢) . ومَقْصِدى بذلك النَّصيحة .

---

(١) يشير المؤلف بذلك إلى الخلاف الذى وقع فى عصره بين الحنابلة والأشاعرة ، وما جرى حوله من تبادل الاتهامات .

(٢) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : ابن ماجة ٩٦/١–٩٧ (المقدمة، باب من سُئل عن علم فكتمه) ط الحلبى ؛ وأخرجه ابن عساكر فى ☹ تاريخ دمشق ، ٨٩٨/١٥) بسنده عن معاذ بن جبل مرفوعاً ؛ وأخرجه الديلمى (٦٦/١/١)؛ قال الألبانى فى سلسلة الأحاديث الضعيفة ١٤/٤ط المكتب الإسلامى بيروت ١٩٧٢م حديث رقم(٥٠٦): حديث منكر. ثم قال: " وقد روى من حديث جابر نحوه ولفظه : إذا لعن آخر هذه الأمة أولها فمن كتم حديثاً فقد كتم ما أنزل الله " .

فلن يُكمِلَ المؤمنُ إيمانَه حتى يَرضى لأخيه المؤمن ما يرضاه لنفسه (١) . ويُروى عنه عليه الصلاة والسلام أنَّه قال : **(مَنْ كَتَمَ أخاه نصيحةً أو عِلْماً يَطْلُبُهُ منه لينتفع به حَرَمَه اللهُ فَضْلَ ما يَرجو)** (٢). نسأل الله تعالى أن لا يَحْرِمنا رحمته ، وأن يُدخلنَا جَنَّته.

١-[النظر أول الواجبات]

فمِن ذلك:أنَّهم يعتقدون أنَّ أَوَّل مَا يَجِبُ على العاقل البالغ المُكلَّف القَصْدُ إلى النَّظر والاستدلال المُؤدِّيَيْنِ إلى معرفة الله عزَّ وجلَّ (٣)؛

(١)هذا معنى حديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى : البخارى ١٢/١ (كتاب الإيمان ، باب من الإيمان أن يحبَّ لأخيه ما يحب لنفسه)؛ مسلم ٦٧/١-٦٨ (كتاب الإيمان-باب الدليل على أن من خصال الإيمان..)؛ سنن ابن ماجه ٢٦/١ (المقدمة ، باب فى الإيمان) ؛ مسند أحمد ١٧٦/٣ ، ٢٠٦ ، ٢٥١. ط دار المعارف ١٩٤٩م .

(٢) لم نعثر على نص الحديث الذى ذكره المؤلف ،وهناك أحاديث كثيرة بنفس المعنى وأورد ابن ماجة"من كتم علما مما ينفع الله به الناس.. ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار"حديث رقم ٢٦٠.

(٣) حكى الجوينى أقوال أئمة المذهب فى أول واجب على المكلَّف فقال : ذهب بعض الأشاعرة إلى أن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى ، وذهب المحقِّقون إلى أن أول واجب عليه النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى معرفة الصانع " ولما كانت المعرفة بالله هى أول الواجبات فإن النظر المؤدِّى إليها يكون واجباً بوجوبها من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، بينما يرى بعضهم أن النظر فى ذاته واجب، وقال أبو بكر بن فورك: إن أول واجب على المكلف هو إرادة النظر المؤدِّى إلى المعرفة ، ويرى الباقلاَّنى أن أول الواجبات التى فرضها الله على العباد هو النظر فى آيات الله والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثاره .

ويذهب المعتزلة إلى القول بأن معرفة الله تعالى ليست ضرورية وإنما هى بالنظر والاستدلال ولذلك كان أول واجب على المكلف هو النظر المؤدى إلى المعرفة .

راجع - الإنصاف فيما يجب اعتقاده للباقلانى ص٢٢ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ط الخانجى؛ شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٣٩-٤٧ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ط. القاهرة ١٩٦٥م ؛ الشامل فى أصول الدين للجوينى ص١١٩-١٢٠.

لأنَّ الله عز وجلَّ أمرَنا بالعبادة ، فقال عز وجلَّ : ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ .. ﴾ (١).والعبادةُ لا تَصِحُّ إلا بالنيَّة ، لقوله عليه الصلاة والسلام(**إنَّما الأعمال بالنِّيات**)(٢) . والنيةُ هي القصدُ . تقول العربُ: نَوَاك(٣) اللهُ بحفظِهِ / أي قَصدَكَ اللهُ بحفظِه . وقَصدُ مَنْ لا يُعرفُ مُحَالٌ ، فَدلَّ [ذلك على] (٤) وجوبِ النَّظرِ والاستِدلالِ ، ولأنَّ ما لا يُتَوصَّلُ إلى الواجب إلاَّ به يكون واجباً كالواجِب ، ألا تَرى أنَّ الصلاة لمَّا كانت واجبةً ثُمَّ لا يُتوصَّلُ إليها إلا بالطَّهارة صارت الطَّهارةُ واجبةً كالواجب . فكذلك أيضاً في مسألتنا ، لأنَّه إذا كانت مَعرِفةُ الرَّبِّ عزَّ وجلَّ واجبةً ثمَّ بالتقليد لا يُتوصَّلُ إليها دَلَّ علي وُجوبِ النَّظر والاستدلال المؤدِّيَيْن إلى ذلك . فقد أمرَنا الله عز وجلَّ بذلك ودعا إليه ، فقال عز وجلَّ : ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ .. ﴾ (٥) .

٢-أ

---

(١)البينة : ٥ .

(٢) ورد هذا الحديث بلفظه في مواضع مختلفة في: صحيح البخاري (كتاب بدء الوحي ، باب إنما الأعمال بالنيات (١) أطرافه ٥٤ ، ٢٥٢٩ ، ٣٨٩٨ ، ٥٠٧٠ ، ٦٦٨٩ ، ٦٩٥٣) ؛ صحيح مسلم (٥٠٣٦) الإمارة باب بيان قوله صلى الله عليه وسلم (**إنما الأعمال بالنية**) وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال ، سنن أبي داود (٢٢٠١ الطلاق ، باب ١١) ؛ مسند الإمام أحمد (١٠٨٦٨) عن أبي هريرة) .

(٣) نَواك الله بحفظه ، نَوَاه الله : حَفِظه ، قال ابن سيده : ولست منه على ثقة . وفي التهذيب قال الفرَّاء : نواك الله أي حفظك الله وأنشد : يا عمرو أحسن نواك الله بالرَّسد ... البيت . انظر لسان العرب ، مادة (نوى) .

(٤) ما بين المعقوفتين [ ] ليس في الأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٥) يونس : ١٠١ .

﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ (١) . ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴾ (٢) . ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ (٣) الآية ، وقال عز وجلّ - إخباراً عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام - : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا / ٢-ب رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾ (٤) الآيات . وأمرَنا باتِّباعه فقال عز وجلَّ : فاتبعوا ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ (٥) .

فمَن أنكر النَّظر والاستدلال لايخلو: إمَّا أن يُنكِر بدليلٍ ، أو بغير دليلٍ ، أو بالتقليد فإن أنكرَه بغير دليل لا يُقبلُ منْه ، وإن أنكرَه بالتقليد ، فليس تقليدُ مَنْ قَلَّدَهُ بأوْلى من تَقليدِنا ، وإن أنكرَه بدليلٍ فهو النظر والاستدلال الذى أنكره والنظر لا يزول بالنَّكير فبطل دَعواهُ وثبتَ ما قُلناه .

٢- [إيمان المقلِّد]

ثمَّ يعتقدون أنَّ التقليدَ فى معرفة الله عزَّ وجلَّ لا يجوز ، لأنَّ التقليد قبولُ قول الغَيْر منْ غير حُجَّةٍ ، وقد ذمَّهُ الله تعالى فقال عزَّ وجلَّ : ﴿ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ

(١) الواقعة : ٥٨ ، ٥٩ .
(٢) الواقعة : ٦٨ ، ٦٩ .
(٣) الغاشية : ١٧ ، ١٨ .
(٤) الأنعام : ٧٦ .
(٥) الحج : ٧٨ .

﴿ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ ﴾ (١) لمّا قالوا : ﴿ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴾ (٣) . ولأنَّ المُقْتَدِينَ تتساوى أقوالُهُم ، فليس بعضهم بأولى مِنْ بعضٍ ، ولا فرق بين النَّبيِّ والمُتَنَبِّي في ذلك .. / ٣-أ

وإذا كان الأنبياء - مع جَلالة قَدْرِهم وعُلوِّ منزلتهم - لم يدعوا النَّاسَ إلى تقليدهم من غير إظهارِ دليلٍ ولا مُعجزٍ - فمَن نزلت دَرجته عن دَرجتهِم ؛ أَولى وأَحرى أن لا يُتَّبع فيما يَدعو إليه من غير دليل ، فعلى هذا لا يجوز تقليد العالِم للعالِم ، ولا تقليد العاميِّ للعاميِّ ، ولا تقليد العاميِّ للعالِم ، ولا تقليد (٤) (العالِم للعاميِّ .

فإن قيل : لِمَ جوَّزتهم تقليد العاميِّ للعالِم) (٤) في الفُروع ولِمَ لا تُجيزوها في الأصول ؟.

قيل لأنَّ الفروع التي هي العبادات (٥) دليلها السمع ، وقد يصل إلى العالِم من السمع ما لا يصل إلى العاميِّ ، فلمَّا لم يتساويا في معرفة الدليل (٦) جاز له تقليده ، وليس كذلك الأصل الذي هو معرفة الربِّ عزَّ وجلَّ فإنَّ دليله العقل ، والعاميُّ والعالِم في ذلك سواء ؛ فإنَّ العالِم إذا قال للعاميِّ : واحد أكثر من اثنين لا يُقبل منه من غير دليل ، فإنَّ الفَرْق بينهما ظاهرٌ (٧) .

---

(١) الزخرف: ٢٤. وفي الأصل (أباكم).
(٢) في الأصل (أبانا) .
(٣) الزخرف: ٢٣
(٤-٤) مكتوب بالهامش .
(٥) في الأصل (العادات) .
(٦) في الأصل (الديل) .
(٧) اختلف المتكلمون حول إيمان المقلد وهل إيمانه صحيح أو هو ناقص الإيمان على أقوال كثيرة ، والمقلد هو من يقلد الغير من غير دليل في الأقوال والأفعال والاعتقادات والمؤمن هو من يقبل قول الغير بدليله. وقد جمع الإمام ابن حزم أقوال العلماء فيمسألة=

٣- [حــــدوث العـــالــم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ لهذا العَالَم صانعًا صنعَه ، ومُحْدِثـــاً أَحْدثـــه ، ومُوجِداً (١) أوْجده من العَدم إلى الوجود لأنَّه حال وجوده وهو شـــىٌ موجودٌ موصوفٌ / بالحياة والسمع والبصر لا يقدر أن يُحدِث فـــى ٣-ب ذاتـــه شـــيئاً ففى حال عدمه - وهو ليس بشىء - أَولى وأحـــرى ألاَّ يُوجِد (٢) نفسه ، ولأنه لو كان مُوجِدًا لنفسِه لَم يكنْ وجوده اليوم بأولى من وجودِهِ غداً ، ولا وجودُهُ غداً بأولى من وجودِهِ اليـــوم ، ولا كَونُهُ أبيض بأولى من كونِهِ أسودَ ، فدلَّ على أنَّ له مُخَصِّصًـــا

= إيمـــان المقـــلد وهـــل هـــو صحيح أم لا . فحكى إجماع الأشاعرة إلا السمنانى علـــى أن الإيمان لا يكون صحيحاً إلا لمن استدل ، وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام من الرجال والمحيض من النساء وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال .

وحكى ابن حزم أن أهل العلم والإسلام على أن كل من اعتـــقد بقـــلبه اعتقاداً جازمًـــا لا يرقى إليه شك ونطق الشهادتين بلسانه وآمن بكل ما جاء به الرسول وتبرَّأ من كل مـــا يناقضه فإنه مؤمن مسلم وليس يجب عليه غير ذلك. واستدل القائلون بوجوب الاســـتدلال ورفض التقليد بأن آيات القرآن الكريم كلها على ذمِّ المقلدين لآبائهم . قال تعالى : ﴿ **إنـــا وجدنا آباءنا على أمَّةٍ وإنا على آثارهم مقتدون ..** ﴾ ، وغيرها كثير فى القرآن الكريـــم. ومن هنا قال أصحاب هذا الرأى إن إيمان المقلد غير صحيح . ويفرِّق ابـــن حـــزم بيـــن التقليد والاتباع والاقتداء . فالأخذ عن الرسول اتباع واقتداء واجب على كـــل مسـلم ولا يسمَّى هذا تقليداً وإنما هو إيمان وطاعة لله ورسوله ، ومقصود الآيات التى استدل بها من قال بذمِّ التقليد هو متابعة الآباء فى غير طاعة الله ورسوله . فهذا هـــو التقليـــد المذمـــوم المحرَّم ، كما ناقش الإمام ابن تيمية موضوع إيمان المقلد فى كتابه الإيمـــان ص١٦٨ ط. أنصار السنة ١٩٧٦م. وراجع شعب الإيمان للبيهقى ٩٢/١ الطبعة الأولى القاهرة.

(١) فى الأصل (وموجوداً) .

(٢) فى الأصل (أولى وأحرى لأن يوجد نفسه) وبهذا لا يستقيم المعنى .

يُخصِّصه ومُوجدًا (١) يُوجده . قال الله تعالى : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ...﴾ (٢) .

٤-[صفة الوحدانية]

ثمَّ يعتقِدون أنَّ مُحْدِث العَالَم هو اللهُ عزَّ وجلَّ ، وأنَّهُ واحد أحد ؛ لأنَّ الاثنين لا يجرى أمرهُما على النِّظام ، لأنهُمَا إذا أرادا شيئاً لا يخلو إمَّا أن يتمَّ مُرادهما جميعاً أو لا يتمَّ [مرادهما جميعاً أو يتم] (٣) مراد أحدهما دون الآخر .

فإن لَمْ يتمَّ مرادُهُما جميعا ؛ بَطلَ (٤) أنْ يكونَا إلهَين ، ومُحالٌ أن يتمَّ مرادهما جميعاً (٤) . لأنَه قد يريدُ (٥) أحدهما إحياءَ جسمٍ والآخرُ يُريدُ إماتَتهُ ، والإنسانُ لا يكونُ حياً ميتاً فى حَالةٍ واحدةٍ . وإن تواطآ فالتواطؤ أيضاً لا يكون إلاَّ / عن عجزٍ ، وإن تَمَّ مرادُ أحدهما دون الآخر ، فالذى لم يتمَّ مرادُهُ ليس بإلهٍ ؛ لأنَّ من شروط الإله أن يكون مُريداً قادراً؛ فدل على أنَّ الله عزَّ وجَلَّ واحدٌ أحدٌ . قال الله عَزَّ وجلَّ:﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ (٦) . وقال عز وجلَّ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٧) .

٤-أ

(١) فى الأصل (وموجوداً) . (٢) الروم : ٢٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين [ ] ساقط فى الأصل . (٤-٤)مكتوب بالهامش.

(٥)فى الأصل(لأنه يوريد)وأضفنا(قد) لحاجة السياق . (٦)البقرة : ١٦٣ .

(٧) الأنبياء : ٢٢ . وقد أشار المؤلف فى هذه الفقرة إلى دليل التمانع المعروف ، والذى استنبطه المتكلمون من الآية الكريمة المذكورة ، وشرح المؤلف على النحو المشار إليه ، وقد اعترض على هذا الدليل ابن رشد الفيلسوف وقال إن الفرض الذى سلكه الأشاعرة فى الآية يمكن معارضته بفرض آخر كأن يقال باتفاق الإلهين على تحريك الجسم فى =

٥ ـ [صفـــة القِـــدَم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ قديمٌ (١) أزليٌّ أبداً كـــان ، وأبـــداً

= وقت واحد . وصرح بأن الآية تشتمل على قياس شرطى متصل وليس قياساً شـــرطياً منفصلاً ، كما اعترض على نفس الدليل ابن تيمية وقال إن فهم المتكلمين للآيـــة حسـب دليل التمانع يدل على نفى أن يكون هناك ربَّان صانعان للعالم وهذا لم يقـل بــه أحـد . والآية سيقت لنفى أن يكون هناك إلهان اثنان يستحقان العبادة ، فهى تنفـــى التعـدد فـى الالوهية لأن المشكلة التى واجهت الأنبياء فى أممهم التعدد فى المعبودين وليس تعدداً فـى الخالقين للعالم ، ولهذا فإن الفساد الذى نفته **الآية﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾**غير الفساد الذى نفاه دليل التمانع كما فهمه المتكلمون .

(١) الذى أجمع عليه سلف الأمة أن الله سبحانه وتعالى هو " الأول والآخـر " أول بـلا ابتداء وآخر بلا انتهاء، أمَّا صفة القِدم فلم ترد وصفاً لله تعالى أبداً لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم ترد فى القرآن إلا مرة واحدة وصفاً للعرجون بأنه قديم ، والحديث المروى عن أسماء الله الحسنى لم ترد فيه أعيان الأسماء لا فى البخـارى ولا فى مسلم ، ونصه " إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة " والأحـــاديث التى ذكرت أعيان الأسماء ليس فيها اسم القديم .

ومعلوم أن لفظ القديم يتضمن معنى الزمن ، والله تعالى كان ولا زمان .

والقرآن الكريم قد وصف الله تعالى بالأول والآخر.. ولم يصفه بالقِدم ،وهذا الوصف لــم يكن معروفاً فى جيل الصحابة والتابعين وربما ظهر فى أواخر القرن الثامن بعد عصر الترجمة.

وصفة القِدم قد ارتضاها المتكلمون وصفاً لله تعالى وعنوا بها نفى الأوليـــة وإثبـات الأزلية لله تعالى . وقد يكون هذا المعنى صحيحاً لكن استعمالهم لهذا الوصف قد ترتـــب عليه التزامات عقلية. فقالوا: إن صفاته الذاتية قديمة -كالعلم والإرادة مثلاً – وحين تتعلق بالمعلوم المحدث والمراد المحدث هل يلزم على ذلك أن الحوادث (المعلومات والمرادات) تحل فى ذات الله، فيكون الله محلاً للحوادث،وهذا مستحيل على الله تعالى. ؟وهذا ما عليه المتكلمون.

أو نقول بقِدم العالم (معلومات الله ومراداته). أم أن الله يعلم الأشياء بعلم كلى ولا يعلم الجزئيات كما يقول الفلاسفة . وكلا الأمرين محظور شرعاً .؟

يكونُ ؛ لأنه لو كان مُحْدَثاً ؛ لافتقر إلى مُحْدِثٍ آخر . وذلك المُحدِثُ إن كان محدَثاً ، افتقر إلى محدِثٍ آخَرَ ، ويؤدِّى ذلك إلى التسلسل ، وعدم التناهى ، وذلك محال .

٦ـ [مخالفته ـ تعالى ـ للحوادث]

ثمَّ يَعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ لا يُشبهه شىٌ من المخلوقات ، ولا يشبِهُ شيئاً منها ؛ لأنَّه لو أشبَهَهُ شَىءٌ لكان مثله قَديماً. ولو أشبه شيئاً لكان مثله مَخلوقاً وكلا (١) الحالين محالٌ . قال الله عز وجلَّ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (٢) .

= والسبب فى ذلك هو وصفهم الله تعالى بصفة لم ترد فى كتاب ولا سنة ولزم عنها كل هذه المعانى الباطلة .

لذلك فإن مفكراً كبيراً مثل ابن رشد قد رفض هذا المنهج جملة وتفصيلاً، وصرح بأن هذه الألفاظ بدعة فى الشرع ومرفوضة فى العقل، فعلم الله تعالى لا يوصف بحدوث ولا قِدم وإرادته تعالى لا توصف بحدوث ولا قدم وإنما هو علم خاص وإرادة خاصة .

وقد ناقش الإمام ابن تيمية هذه القضية بالتفصيل فى كتابه " درء تعارض العقل والنقل"، كما ناقش الإمام ابن حزم صفة القِدم ونبه إلى أنها لم ترد فى كتاب الله وسنة رسوله فلينتبه إلى ذلك ، وأشار الجوينى إلى أن أول من قال بها هو أبو على الجبائى ، وربما يكون ذلك أثراً من فلسفة أرسطو وآرائه حول المحرك الأول ووصفه له بالقِدم وانتقال هذه الآراء إلى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام .

(١)فى الأصل (وكلى) .

(٢) الشورى : ١١ .

٧ـ [الله تعالى ليس بجسم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ ليس بجسمٍ(١) لأن الجسمَ هو المؤلَّفُ وكلُّ مُؤلَّفٍ لا بدَّ لهُ من مُؤلِّفٍ . وليس بجوهرٍ لأَن الجوهرَ لاَ يخلُو منْ الأعراضِ /كاللَّونِ والحركةِ والسكونِ ، والعَرضُ الذى لايكونُ ثم ٤-ب يكونُ ولا يبقى وقتين . قال اللهُ تعالى: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾(٢) أى لم يكنْ فكان، وما لم يكن فكانَ فهو محدَثٌ ، وما لا ينفكُّ من المحدَثِ فهو محدَثٌ كالمُحدَثِ.

٨-[صفاته تعالى أزلية]

ثمَّ يعتقدون أن الله تعالى المُحدِثُ للعَالَم موصوفٌ بصفاتٍ ذاتيَّةٍ ، وصفاتٍ فعليَّةٍ،فأما الصفات الذَاتيةُ فهى ما يصحُّ أن يوصَفَ بِهَا فى الأزَلِ وفى لايزالُ كالعِلمِ والقدرة ،وأمَّا الصفات الفعليةُفهى ما لايَصح

---

(١)الحديث عن الجسمية نفياً أو إثباتاً ليس مذهباً لسلف الأمة ، ولم يرد لفظ الجسم فى القرآن الكريم وصفاً لله تعالى لا نفياً ولا إثباتاً . وكان الأولى السكوت عن ذلك كما سكت السلف لأن استعمال هذا اللفظ قد أوقعهم فى محاذير كثيرة فمن نفى الصفات الخبرية كانت حجته فى النفى أن إثبات الصفات يقتضى الجسمية مثل نفيهم لصفة الرؤية والمجىء والاستواء والنزول . ومعلوم أنها صفات الله ثابتة بالكتاب والسنة ، فالنفاة قد تأولوا هذه الصفات لظنهم الخاطىء أنها تقتضى الجسمية، وسبب هذا الظن أنهم قالوا بقياس عالم الغيب على الشهادة،ولاينبغى أن يفهم أحد أن السلف حين امتنعوا عن استعمال لفظ الجسم فى النفى أو الإثبات أنهم يقولون بالجسمية. لا إن ذلك الفهم بعيدٌ تماماً عن الصواب وإنما مذهبهم فى ذلك هو السكوت عما سكت عنه القرآن فى النفى والإثبات، إيماناً منهم بأنه ليس كمثله شىء وهو تعالى أعلم منّا- بما يجب له من صفات الكمال وما ينزّه عنه من صفات النقص، فلوكان وصفه بالقِدم واجباً لأمرنا بذلك، وأخبرنا به على لسان رسوله، كما أمرنا بالإيمان بأنه تعالى سميع بصير،عليم قدير، الأول والآخر، ولو كان نفى الجسمية وإثباتها واجباً لنبه القرآن إلى ذلك ،كما نبّه وأمر فى صفات الكمال ونفى صفات النقص .

(٢)الأحقاف : ٢٤ .

أن يُوصفَ بِهَا فى الأزلِ وفى(١) لا يزالُ كالخَلْق والرِّزق ؛ لا يقال إنَّهُ أبداً كان خالقاً ورازقاً؛ لأن ذلك يؤدى إلى قِدَمِ المخلوقِ والمرزوقِ، بل يقالُ إنَّهُ أبداً كانَ قادراً على الخلقِ والرزقِ ، عالماً بمن يخلقُـــهُ ويرزقُهُ ، فإن قيل إنَّه أبداً الخالقُ والرازقُ بالألفِ واللاَّمِ جاز .

٩- [صفـــة العلـــم]

ثمَّ يعتقدون أن اللهَ تعالى عالمٌ (٢) بِعلْمٍ واحدٍ قديمٍ أزلـــىٍّ يتعلــقُ بجميع المخلوقات فلا يخرجُ مَخلوقٌ عن عِلْمِهِ ؛ / لأنَّهُ لو لم يكـــن موصوفاً بالعلم لكان موصوفاً بضدِّهِ وهو الجهلُ ، ثم يكون الجهل صفةً له قديمةً والقديم يَستَحِيل عدَمُهُ فلا يكون أبداً عالماً ، وذلك نقـــصٌ، والربُّ عزَ وجَلَّ موصوفٌ بصفاتِ الكمالِ لابصفات النقص ؛ قالَ اللهُ عز وجَلَّ : ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾(٤).

١٠-[صفـــــة القـــــدرة]

ثمَّ يعتقدون أنَّ اللهَ عز وجَلَّ قادرٌ بقدرةٍ واحدةٍ قديمةٍ أزليَّةٍ تتعلق بجميعِ المقدوراتِ، فلا يخرجُ مَقدورٌ عن مقدوراتهِ، لأنَّ ضدَّ القدرةِ العَجْزُ فلو لَمْ يكن فى الأزلِ موصوفـــاً بـــالقدرةِ لكـــان موصوفـــاً

---

(١) فى الأصل " فى لا يزال " .

(٢) صفة العلم..الأولى إثبات صفة العلم الإلهى الشامل دون وصفه بالقِدم أو الحدوث ودون وصفه بأنه كلى أو جزئى. وإنما هو علم خاص يتعلق بالمعلومات على نحو خاص لا يقاس ذلك على علم البشر ولا معلومات البشر. لأن علم الله تعالى سابق على وجود الأشياء وعلم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء، وقد نبَّه إلى ذلك ابن رشد..انظر فصل المقال فيما بين الحكمـــة والشريعة من الاتصال، وراجع كتابه"مناهج الأدلة فى عقائد الملـــة ص٥٣-٥٦- صفـــة العلم. وما يقال فى صفة العلم ،نقوله فى جميع الصفات الذاتية كالإرادة والسمع والبصر.. إلخ.

(٣) الحجرات : ١٦ . (٤) النساء : ١٦٦ .

بضدها وهو العَجْزُ ، ثم يحر ـعجزُ صفةً لَهُ قديمةً والقديم يستحيلُ عدَمُه كما ذكرنَا في العلمِ فلا يكونُ أبداً قادراً، وذلك آفةٌ، والرَّبُّ عزَّ وجلَّ مُنزَّهٌ عن الآفاتِ. قال الله عز وجلَّ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١).

والكلامُ في إثبات جميع صفاتهِ الذاتيةِ كالكلام فيما ذكرناهُ من إثباتِ العلمِ والقدرةِ.

١١-[صفة الإرادة]

ثمَّ يعتقدون أن الله عز وجلَّ مريدٌ بإرادةٍ (٢) قديمةٍ أزليةٍ، فجميعُ ما يجرى فى العالم من / خير أو شرٍ أو نفعٍ [أو] (٣) ضُرٍّ ٥-ب أوْسقم أو(٤) صحةٍ أوطَاعَةٍ أومعصيةٍ فبإرادتِه وقضائه لاستحالة أن يجرى فى مُلكهِ ما لَمْ يُردهُ؛ لأن ذلك يؤدى إلى نقصه وعجزه. قال الله تعالى﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (٥)، وقال تعالى﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾(٦).

والكلام فى هذه المسألة(٧) مع القَدَرِيَّة(٨) يطولُ لأنهم لا يثبتونها على أصلهم، وهو أن العقلَ عندهم يوجبُ ويحسِّنُ ويقبِّح، وعند

(١) آل عمران: ٢٩. (٢) فى الأصل - " بإرادته ".

(٣) فى الأصل"وضد". (٤) فى الأصل "وصحة ".

(٥) البروج: ١٦. (٦) الأنعام: ١٢٥. (٧) فى الأصل " المسلة ".

(٨) القدرية مصطلح يطلقه الأشاعرة على المعتزلة لإنكارهم القول بالقدر وأن أفعال الإنسان واقعة منه بقدرته واستطاعته المستقلة عن قدرة الله تعالى، وهم يقولون لا قدر والأمر أُنُف، والمعتزلة يتهمون الأشاعرة بأنهم أولى بأن يسموا بالقدرية لقولهم بأن الإنسان ليس خالقاً فعله وإنما تقع أفعاله بقدرة الله تعالى، والعبد ليس خالقاً له.

وأول من قال بنفى القدر هو معبد الجهنى على الأرجح، وتبعه على هذا القول غيلان الدمشقى المقتول فى عهد عبد الملك بن مروان، وأشار أبو الحسن الأشعرى فى المقالات إلى أن بعض الرافضة تابعوا المعتزلة فى القول بالقدر. انظر عنهم: مقالات=

أهل الحق العقل لا يوجب ولا يحسن ولا يقبح ، بل الحسن ما حسنته الشريعة والقبيح ما قبحته الشريعة (١) . قال الله عز وجل ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (٢) . فأخبر تعالى أنهم آمنون من العذاب قبل بعث الرسول إليهم، فالواجب فعله ما لا يؤمن أمن فى تركه [عذاب] (٣) فعلم بهذه الآية أن الله تعالى لم يوجب على العقلاء شيئا من جهة (٤) العقل ، بل أوجب ذلك عند مجىء

= الإسلاميين للأشعرى ١/١٠٥، ١١٠،١١٤-١١٥ط. استنبول ١٩٢٩م؛ الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٧٠؛شرح النووى على صحيح مسلم ١/١٥٠-١٥١ المطبعة المصرية ١٩٢٩م ؛ التعريفات للجرجانى مادة قدرية، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٧٧٢-٧٧٣ .

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول مسألة الحسن والقبح وهل هما من قبيل الأحكام العقلية أو الأحكام الشرعية . وأرى أن الخلاف حول هذه المسألة أقرب إلى مسائل الخلاف اللفظى وهى كثيرة فى علم الكلام ، فالأشاعرة يرون أن العقل لا يستقل بالحكم على الأفعال أو الأقوال بأنها حسنة فى ذاتها وإنما يستقل الشرع وحده بهذه الأحكام فما حسنه الشرع كان حسنا وما قبحه الشرع كان قبيحا وأحكام العقل تابعة لحكم الشرع ورتبوا على هذا الموقف أمورا كثيرة أخرى . فقالوا لو حكم الشرع بقبح الصدق وحسن الكذب ونهى عن الصدق وأمر بالكذب لكان ذلك حسنا ؛ لأن هذه الأحكام ليست ذاتية فى الأقوال والأفعال وإنما هى مستمدة من حكم الشارع .

وعلى نقيض ذلك يرى المعتزلة أن الأشياء فى ذاتها قد تكون حسنة أو قبيحة ويستطيع العقل أن يستقل بالحكم على هذه الأشياء بالحسن أو القبح .

فالكذب قبيح فى ذاته ولو لم يرد بذلك شرع أو ينزل به وحى والعقل يستقل بالحكم على الكذب بأنه قبيح ويأتى الشرع مؤكدا لما سبق أن اكتشفه العقل من حسن الصدق وقبح الكذب، وعند التحقيق لا نجد حكما عقليا ناقضه أمر شرعى ولا نجد أمرا شرعيا ناقضه حكم عقلى . انظر عنها: مقالات الإسلاميين ص ١٩٨؛ الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ص١١٤؛ والملل والنحل للشهرستانى ص٢٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٢١٤.

(٢) الإسراء: ١٥ (٣) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأضيف لحاجة السياق إليه.

(٤) فى الأصل " من جهت " .

الرُّسلِ من قِبَلِ الله تعالى، ولأنَّ العقلَ صفةٌ للعاقِلِ / وهو محَـــدثٌ ٦-أ
مخلوقٌ للهِ تبارك وتعالى ،وليسَ بقائم بنفسِهِ ولا حَيٍّ ولا قادرٍ ولا عالمٍ
ولا متكلمٍ وما هذه حَالتُه فلا يصح أن يُوجبَ على العقلاءِ ولا علـى
غيرهم شيئاً ولا أن يُحرِّم شيئاً ولا يُقبِّح شيئاً ، ولا يعلم بـــهِ غـير
المعلومات التى لا تتعلق به كجميع العلوم . إذا كان الأمرُ كذلك لـم
تصر الأفعالُ حسنَةً واجبةً بإيجابِهِ ،ولا مُحرَّمَةً قبيحةً بتحريمِهِ ،ولا مُبَاحَةً
كسائر الحوادث لأنه محدث مخلوق كسائر العلوم والحوادث ، ولـو
وجب عليهم شئ من جهةِ العقل قبلَ مَجىء الرسُل فكانَ حجة عليهم
مجردةً فى ذلك لما قال :﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
الرُّسُلِ ﴾(١) بل كانَ الواجبُ أن يقولَ لئلا يكون لله(٢)حُجةٌ بعد العقل .
ولما بَطلَ ذلك دَلَّ على أن العقل ليس له تأثيرٌ فى شئٍ مما ذكرناه .

فإن قيل : لِمَ قلتم إن الله عز وجل مريدٌ للمعاصى خالقٌ لـــها
فبأى شئ يَستحِق العبدُ العقوبَةَ ؟

يقال لهم : هل تُثبتونَ أن الله عز وجل مريدٌ للطاعةِ خالقٌ لها أم لا ؟

فإنْ قيلَ ليسَ بمُريدٍ / لها ولا خالقٍ أيضاً فـــلا كـــلامَ معــهم ٦-ب
والأَوْلى السُكوتُ عنهم؛ لأنهم قد كَذَّبوا الرَّبَّ فى خبره وقال عـــز
وجل ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (٣) .

وإن قِيل : إنَّهُ مُريدٌ لإيجادها وخالقٌ لها يُقالُ: فالعبدُ بأىِّ شــئ
ينالُ الثوابَ والدرجاتِ ، وكلُّ دليلٍ لهم هنا هو دليلٌ لَنا هناك فكمـا
أنه يُقْدِرُنا على فعل الطَّاعةِ ويخلقها لَنا ثم يُثيبنَا عليها بفضلِهِ فكذلك

(١) النساء : ١٦٥ . (٢) في الأصل " الله " (٣) الأنعام : ١٠٢ .

أيضاً يُقدرُنا على المعصية (١) ، ويخلقُها لنا ثم يعاقبنا عليها بِعدْلــهِ لأنه مُتصرفٌ فى ملْكهِ على الإطلاق . وقد رُوى فى الخَــبرِ أن الله عز وجل أوحى إلى أيُّوبَ :[لو لمْ أخلق لك تحتَ كُلِّ شعرة صبراً لما صَبرت] ثم بعد ذلك يمدحُهُ ويُثنى عليه بقولِــهِ ﴿ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ .. ﴾ (٢). فإذا كان الرَّب عز وجل خلقَ الصبرَ لــه فبــأى شــئ نالَ هذا المدحَ والثناءَ فدلَّ على أنَّ الأمرَ ما ذكرنَــاهُ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (٣) .

فإن قيلَ : وجدنا أحدنا إذا قال لغُلامِهِ : اكسرْ هَذا الإِناء فَكسرَهُ ثُــمَّ عاقبهُ يكونُ ظالِماً / ، فإذَا قُلنَا إنَّ اللهَ عز وجل مُرِيدٌ للمعَاصِى ثــمَّ يُعَاقِبُ عَليها يَكونُ ظالماً ؟ .

٧-أ

يقالُ : حَقِيقَةُ الظلمِ هو تجاوزُ الحَدِّ ، فالسَّيِّدُ إذا قــالَ لغلامِــهِ اكْسِرْ هذا الإناءَ وعاقبهُ يكون ظالماً لأن فوقه آمراً وهـــو اللهُ عــز وجل أمره أن لا يَتَجاوز مع عبدهِ الحَدَّ فإذا تجاوزه يكون ظالماً ، ثُمَّ يقالُ لهم : هذا السيِّدُ أمرَ عبدَهُ بكسرِ الإِناءِ فكان عُقوبتهُ ظلماً لــهُ والرَّبُّ عز وجل لم يأمرْ بالمعاصِى قال الله عـــز وجــل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

(١) فى الأصل " المصيبة " وهو خطأ واضح .

(٢) ذكر ابن كثير آثاراً كثيرة فى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنــه أوَّاب** ﴾ ، وكذلك فى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنــى مســنى الشيطان بِنُصبٍ وعذابٍ** ﴾ ولم يذكر هذا الحديث ، وكذلك لم نعثر عليه فى كتب الأحاديث المشهورة ولا فى الأحاديث القدسية . راجع تفسير ابن كثــير٤/٤٠ ط . عيســى البــابى الحلبى تفسير سورة ص،وكذلك تفسير سورة الأنبياء٣/١٧٧ وما بعدها .

(٣) الأنبيــاء : ٢٣ .

﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ﴾ (١) بل يقولُ إنهُ مُريدٌ للمعاصِى والأمرُ بخلاف الإرادةِ ونحن مُخاطَبُونَ بالأمرِ لا بالإرادةِ (٢) .

فإن قيلَ : الأمرُ والإرادةُ سَواءٌ فما أمَرَ بهِ فقد أرادهُ ، وما أرادَهُ فقدْ أمرَ به .

قِيلَ :هذا ليسَ بصحيح والدَّليلُ عليهِ إذا قال رجلٌ لغيره إن غلامى هذا لا يُطيعنى فيما آمُرُهُ بهِ ولا يَنصُحنى ، ثُمَّ قال لِغُلامِهِ افعل كيتَ وكيتَ فقدْ أمرَهُ بالفِعْلِ وهو يُريدُ أن لا يفعل ليُبين لذلك الرَّجلِ صِدْقَ قولهِ، فدلَّ على أنَّ الأمْرَ بخلَافِ الإرادةِ/ (٣). أمرَ إبْليسَ ٧-ب

(١) الأعراف : ٢٨ .   (٢) سبق الحديث عن العلاقة بين الإرادة والأمر ص١٥.

(٣) إن أفعال الطاعة والمعصية وعلاقة الإرادة الإلهية بالأمر الإلهى كانت كل منها محل خلاف كبير.. فهل كل ما أمر الله به أراده ؟. وهل كل ما أراده الله تعالى أمر به. ؟ وهل يتصور المسلم أن يقع فى مُلْكِ الله شئ لا يريده . وإذا كان كذلك والعالم طافح بالشر والآثام فهل يريد الله وقوعها أم تقع على غير إرادته تعالى٠٠٠إلى آخر الأسئلة المثارة حول هذه القضية . وينظر الأشاعرة إلى هذه القضية من منطلق أن إرادة الله عامة وشاملة لكل ما كان وما يكون وهى أصل فى كل ما يقع فى هذا العالم فلا يقع فى ملكه تعالى إلا ما يريد ومشيئته تعالى شاملة فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وعلمه عام وشامل ومحيط . ومن هنا قالوا إن كل ما يقع فى هذا العالم طاعة كان أو معصية ، كفر أو إيمان مخلوق لله تعالى وبإرادته العامة الشاملة لكل ما كان وما يكون واستدلوا بآيات كثيرة . **﴿إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ ﴿ ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً ﴾** .

أما المعتزلة فنظروا إلى القضية من منطلق الأمر والمحبة والرضى . فإن الله تعالى لا يريد إلا ما يحبه ويرضى عنه ولا يأمر إلا بما يريده ويحبه ، فجعلوا المحبة والرضى والأمر أصلاً ووحَّدوا بين الإرادة وبين الأمر والمحبة . ولذلك قالوا إن الله لا يأمر بالكفر ولا يأمر بالمعصية لأنه لا يحبها ولا يريدها، وبالتالى فهى إذا وقعت فى ملكه تقع بإرادة =

بالسُّجود ولم يرد مِنْهُ السجودَ ، ولو أرادَ أن يسجد لسجَد على رَغـمِ أنفه، ونهى آدمَ عن أكل الشجَرةِ وأرادَهُ أن يأكُلَ منها ، وعندهم أن الله عز وجل، أراد إبليسَ أن يسجدَ وإبليسُ ما أرادَ أنْ يسجُدَ يكونُ على قولـــــهم إبليس وصلَ إلى مرادهِ والرَّبُّ عز وجل ما وصل إلى مراده. ثم يقال لهم : هل الربُّ عز وجل قادرٌ على أن يُحيل بينَ هذا العاصى وبين المعصيةِ أمْ لا ؟ وهلْ هو عالم بأنَّهُ إذا رزقَهُ رزقاً يتوصل به إلى المعصيةِ أم لا ؟

= فـــاعلها وهو العبد ولا تكون حينئذ بإرادة الله لأنه لا يحبها ولا يرضى عنها ، وبالتالى فلا يريدها. واستدلوا على مذهبهم بآيات كثيرة. قال تعالى: **﴿والله لايحب الفساد﴾** وقال : **﴿ والله لا يحب الظالمين ﴾** وقال : **﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربـــى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾** فما أمر به أراده وما نهى عنه لا يريده.

هكذا قال المعتزلة ويتضح من تعارض موقف الفريقين أن كلا منهما على النقيـــض من الآخر . وكل منهما يستدل بآيات من القرآن الكريم ليؤيد بها مذهبه ويبطل بـــها رأى الفريق الآخر حتى بدت آيات القرآن كأنها متعارضة يضرب بعضها بعضا أمـــا سـلف الأمة فقد نظروا إلى القضية نظرة تكاملية بحيث ظهرت آيات القرآن فى مذهبـــهم يؤيـد بعضها بعضاً ويقويه ويعاضده .

ذلك أن الإرادة الإلهية على نوعين :

١ - إرادة كونية وهى عامة وشاملة لكل ما كان وما يكون ، تتعلق بالنظام العام لصـــلاح هذا الكون كالسنة الكونية وارتباط الأسباب بنتائجها ووجود الأضداد (الزوجية) .

وهذا النوع من الإرادة لا يخرج عنه شىء فى الكون فكل ما يقع فى العالم مـــراد لله تعالى إرادة كون وإيجاد . وهذا يشمل الكفر والمعاصى والأضداد وتتحـــد هـــذه الإرادة بالمشيئة الإلهية فما شاء كان وما لم يشاء لم يكن ، وآيات الإرادة العامة والمشيئة العـــام والقضاء العام الواردة فى القرآن الكريم كلها تعبرعن هذا الجـــانب الكونـــى الوجـــودى المتحقق فى هذا العالم.قال تعالى: **﴿ فعال لما يريد ﴾** وقال: **﴿إنما قولنا لشئ إذا أردنـــاه أن نقول له كن فيكون ﴾** وقـــال: **﴿ وإذا أردنا أن نهلك قريـــة أمرنـــا متـــرفيها ففســـقوا فيها ﴾** وقـــال: **﴿ فمن يـــرد الله أن يهـــديـــه يشـــرح صـــدره للإســـلام ومن يرد** =

فإن قيلَ ليس بقادرٍ ولاعالمٍ فَقد عطَّلوا وأبْطَلوا ونفوا القُدرة والعِلمَ وهو أصلُ مذهبِهِم ، وينتقلُ الكَلامُ معَهُم إلى إثبات الصِّفَات .

= أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منىّ ...﴾ .

وكل الآيات القرآنية التى يحتج بها الأشاعرة على مذهبهم هى من هذا النوع الكونى ، وهذه الإرادة الكونية لاعلاقة للمسلم بها إلا بالإيمان بها والتسليم المطلق بأن الله﴿ **فعال لما يريد**﴾ فليس العبد مأمورا بتنفيذ الإرادة الكونية ولايحاسب على ذلك لاثوابا ولاعقابا ، لأنها أمر غيبى لايعلمه إلا الله ويتحد مع معناه القضاء الإلهى الواجب الإيمان به والتسليم به.

أما النوع الثانى من الإرادة فهى الإرادة الدينية الشرعية التى تتعلق بالأوامر والنواهى الدينية والتى أُخبر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم فى صورة الأوامر والنواهى.

وهذه الإرادة تتعلق بها مسئولية الإنسان أمام الله يوم القيامة . فيسأل المؤمن عن تنفيذ ما أراده الله دينا وشريعة من الطاعات والانتهاء عن المعاصى والذنوب . وصحيح الآيات القرآنية التى يحتج بها المعتزلة هى من هذا النوع الدينى الذى أخبر عنه الرسول أمرا ونهيا قال تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ ، ﴿ **يريد الله ليبين لكم** ﴾ ، وكل أمر ورد فى القرآن الكريم هو مراد الله دينا وشريعة وإذا وقعت الطاعة من العبد مرادة لله إرادة دينية وإرادة كونية، وإذا وقعت المعصية من العبد تكون بإرادة الله الكونية وليست بإرادة الله الدينية لأن الله لا يريد المعصية دينا لعباده ولا يحبها شريعة له. وفي واقع الأمر فإن كلا الفريقين قد أمسك بنصف الحقيقة ليضرب بها نصفها الآخر. أما موقف سلف الأمة فى الجمع بينهما وفهم كل آية فى سياقها العام .

فالآيات الكونية تتعلق بالطاعة والمعصية فكلها مرادات لله كونا وإيجادا أو وجود الكفر بجانب الإيمان له مبرراته فى الحكمة الإلهية ووجود الشر بجانب الخير مراد لله كونا وإيجادا كما يريد الطبيب تناول الدواء ليصح الجسم المريض ويسترد عافيته .

والأشاعرة حين يحتجون بالآيات الكونية على الأفعال الإلهية ونفى السببية يلجأون إلى نفى تعليل أفعاله تعالى محتجين بقول الله..﴿ **لا يسأل عما يفعل**﴾. فلو عذب الأنبياء وأثاب الكافرين لكان له ذلك لأنه فعال لما يريد، وهذا خطأ جسيم فى تصور أفعال الله تعالى .

وكذلك المعتزلة حين ينظرون إلى الإرادة بالمعنى الدينى فقط ويهملون الإرادة الكونية يجعلون من الإنسان المخلوق رمزا لله الخالق ، حيث يجعلون المعصية واقعة بإرادة العبد المطلقة بعيدا عن إرادة الله وهذا خطأ منهم فى تصور علاقة القدرة الإلهية =

وإن قيل إنه عالم وقادر قيل لهم لو لم يكن مريدا للمعصية من العاصى مع كونه عالما بأنه سيعصى وقادر أنه يحيل بينه وبينها لما وجدت ، وإذا ثبت بأنه عالم بما يكون من العاصى قبل المعصية

٨-أ وقادر أن يحيل بينه وبينها ثم يتركه / على المعصية فلا يوصف بالظلم عند عقوبته ، فكذلك أيضا يريد المعصية ثم يعاقب عليها ولا يوصف بالظلم ولو لم يكن مريدا للمعصية مع وجودها لكان عاجزا لأن من يجرى فى ملكه ما لم يرد لايكون إلا عاجزا مغلوبا. ولهذا قال بعض أصحابنا : القدرية أرادت أن تعدل البارى فعجزته، والمشبهة (١) أرادت أن تثبت البارى فشبهته . وهذا خلاف النص

= بفعل العبد . فإن المعصية إذا وقعت من العبد فلا تكون بإرادة الله الدينية لكنها لا تخرج عن إرادة الله الكونية ولا عن مشيئته العامة فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

وكان على الفريقين أن ينظرا إلى القضية نظرة شمولية عامة بحيث يفرقون بين ما أراده الله دينا لعباده من الأوامر والنواهى التى جاءت بها الرسل ونزلت فى الكتب وما أراده الله كونا وإيجادا مما يتعلق بالنظام الكونى العام الذى يقتضى وجود الأضداد كالخير والشر والطاعة والمعصية والكفر والإيمان . وتفصيل القول فى ذلك له مقام آخر راجع : كتابنا قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى ط. الحلبى ١٩٨١م، شفاء العليل لابن القيم. حـ١/٤٠-٥٦. ط. المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ .

(١) المشبهة – يطلق المعتزلة هذه الصفة –المشبهة–على مثبتى الصفات لله تعالى بدون تأويل لها سواء كانت هذه الصفات من صفات المعانى أو من الصفات الخبرية ، وحجتهم فى ذلك أن هذه الصفات أعراض لا تقوم بذاتها وأن الأعراض حادثة فلو قامت بذات الله تعالى لكان الله محلا للحوادث وهذا مستحيل على الله تعالى وهذا قد بناه المعتزلة على قولهم فى الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الجوهر والعرض كما هو معروف فى مذهبهم .كما يطلق أهل السنة لقب–المشبهة–على المجسمة أيضا من أتباع ابن كرام وكذلك بعض فرق الروافض من أتباع هشام بن سالم الجواليقى وهشام بن الحكم الرافضى حيث يذهب هؤلاء وأولئك إلى القول بالتجسيم مع اختلاف فى تفصيلات المذهب عند كل منهم .=

والإجْمَاع .قال الله تعالى:﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(١).وأجمعتِ الأمَّة على قول ما شاء اللهُ كانَ وما لم يشأ لم يكــن . وقــال عــز وجلَّ:﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِيٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ (٢) ، ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (٣). فأضاف الإضلالَ إليهِ. وقال عز وجل إخباراً عن نوحٍ:﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾(٤).فأضاف الغِوايةَ إليه.وقال إخباراً عن موسيٍ:﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (٥)،وقال عز وجل﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (٦)/ فأضافَ الخير والشرَّ إليهِ. وقال عز وجل إخباراً ٨-ب عن إبليس:﴿ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾ (٧) فلو كانَ إضافةُ ذلك إلى الــربِّ عز وجل لا يجوزُ لذمِّ الله عز وجلَّ[إبليس](٨)على ذلك كما ذمَّـــهُ ولعنَهُ عندَ امتناعِهِ عن السجودِ. وقد حُكى عن بعضِ أصحابِنَــا أنَّــهُ قال : إنَّ قوماً إبليسُ أفقهُ منهم السكوتُ عنهم أولى من الكلام مَعَهُم .

فإن قيل قال اللهُ عز وجل:﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ﴾ (٩) قيــلَ لَهُم: أراد بهِ لا يرضى لعبادهِ المؤمنينَ دون الكافرينَ .

= انظر مقالات الأشعرى ١/١٠٢-١٠٥ ؛ الملــل والنحــل ص١٥٤ ؛ نهايــة الإقــدام للشهرستانى ص١٠٣؛ أصول الدين للبغدادى ص٧٣-٧٧ ط .استنبول ١٩٢٨م ؛ ومنــهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٥٠ وبعدها؛٢٤٠-٢٦٠ ؛ الفرق بين الفـــرق ص٤٠-٤٣ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى مادة مشبهة .

(١) الإنسان:٣٠. (٢) الرعـد:٢٧. (٣) إبراهيم:٢٧. (٤) هـود:٣٤.

(٥) الأعراف:١٥٥. (٦) الأنبياء:٣٥. (٧) الحجر:٣٩.

(٨) ما بين المعقوفتين [ ] ليس فى الأصل ، وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٩) الزمر : ٧ .

فإن قيل :قد قال الله إخبارا عن موسى :﴿قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾(١) قيل : أراد به هذا مما يعمل الشيطان مثله، ولم يرد به هذا مما يخلقه الشيطان بدليل قوله: ﴿إن هى إلا فتنتك﴾ ،والفرق بين ما نورده من الآيات وبين ما يوردونه إن ما نورد غير محتمل للتأويل وما يوردونه محتمل لذلك

ثم يقال لهم : جميع أفعال الخلق أعراض ، فلو كان للمخلوق قدرة على خلق بعضها لكان له قدرة على خلق جميعها/، ثم لا فرق بين خلق الأعراض وبين خلق الأجسام فإن الأعراض التى لا تكون ثم تكون وتفتقر إلى محدث يحدثها (٢) ويوجدها ، والأجسام كذلك أيضا فلو كان للمخلوق قدرة على خلق الأعراض لكان له قدرة على خلق الأجسام ،فمن وصف المخلوقين بالقدرة على خلق بعض المخلوقات فقد وصفهم بالقدرة على خلق جميعها وهذا يؤدى إلى إثبات خالق غير الله تعالى قال الله تعالى:﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾ (٣).

٩-أ

وهذا القول من القدرية أعظم من قول اليهود والنصارى لأن اليهود أثبتت مع الله عز وجل العزير ، والنصارى أثبتت المسيح ، والقدرية أثبتت مع الله خالقين لا يحصى عددهم بقولهم : إن العبد يخلق ويريد(٤)والرب يخلق ويريد (٤) وقد شبههم النبى صلى الله عليه وسلم بالمجوس بقوله:[**القدرية مجوس هذه الأمة**](٥).

---

(١) القصص : ١٥ .

(٢) فى الأصل " فإن الأعراض الذى لا يكون ثم يكون ويفتقر إلى محدث يحدثه .

(٣) فاطر : ٣ . (٤-٤) فى الأصل " يوريد " .

(٥) ورد هذا الحديث فى : سنن أبى داود ٢٢٢/٤ ط . دار إحياء التراث العربى- لبنان حديث رقم (٤٦٩١ ، ٤٦٩٢) (كتاب السنة، باب:فى القدر) عن ابن عمر بلفظ " القدرية=

فإن قيل : أنتم القدريَّةُ لأنَّكم تقولونَ الربُّ عز وجل يقدرُ على خلق المعاصِى. يقالُ لَـهُم هذا لا يصح لأن مَنْ وصَفَ/غَيرَهُ بالحيَاكَـةِ ٩-ب لايَصيرُ حائكاً بـل الحائك من فَعلَ الحياكةَ. فقولنـا إنَّ اللهَ يقـدرُ لا نُسمَّى بالقدريَّة بل القدريَّةُ الذينَ يَصفون أنفُسهُم بـالقدرة، وقـد شبَّهَهُم النبىُّ صلى الله عليه وسلم بالمجوس ولأنَّ المجوسَ يقولـونَ بإلهين النار والنور(١) ، والقدريَّةُ يقولُون بخالقين لأنَّ العبد عندهـم يَخلُقُ والربُّ يخلُقُ فلهذا شبَّهَهُم بالمجوس .

وقد حُكِىَ أن بعضَ أهل التوحيد تناظر مع قدرىٍّ وكَانَا بقُـرْبِ شجرةٍ فأخذَ القدرىُّ ورقةً من الشجرةِ وقال أنا فَعلتُ هذا وخلقتُهُ .

فقالَ لَهُ الموحِّد: إن كان الأمرُ كَمَا ذكرت فرُدَّهُ كما كانَ فإنَّ من قدرَ على شىء قدَرَ على ضدِّهِ ، فانقطعَ فى يَدهِ . وقد ذكرنَـا أنَّ الكلام معهم فى هذا يطولُ ولم يكن غَرضى بما ذكرتُ الردَّ علـى المخالِفِ لاعترافى بالتقصير بل كان غرضى أنْ أشيرَ إلى مذهـبِ أهل الحق لأبيِّنَ مَا هم عليه من التوحيد واتِّباع السُّنَّة . وأرجـو أن يكون قد حصل المقصود إن شاء الله تعالى.

=مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم " دار إحياء التراث العربى_ لبنان؛ مسند أحمد (٥/٤٠٦-٤٠٧) ؛ الآجرى (ص١٩٠) فى الشريعة . قال ابن عراق فى تنزيه الشريعة ٣١٦/١حديث رقم ١٨: قال الحافظ العلائى: " إسناده على شرط الصحيحين لكنه منقطع وإخراج ابن الجوزى الحديث فى الموضوعات ليس بجيد ، وكذلك إخراجه له فى الواهيات ، لأنه ليس كذلك بل ينتهى بمجموع طرقه إلى درجة الحسن الجيد المحتج به . وقال الألبانى فى ظلال الجنة ١٤٥/١ حديث رقم ٣٢٩ : إسناده ضعيف..ويشهد له حديث " إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله تعالى ...الحديث "وهو حديث حسن ، رجاله ثقات . ط بيروت ١٩٩٠م.

(١) فى الأصل (نور) .

١٢- [صفة السمع والبصر]

ثم يعتقدون/ أن الله عز وجل يسمع بسمع قديم أزلي، ويبصر ببصر قديم أزلي أبدا كان موصوفا بهما وأبدا يكون ،لأن عدمهما(١) يوجب إثبات ضديهما وهما الصمم والعمى وذلك آفة ، قال الله عز وجل: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾(٢)،وقال عز وجل: ﴿أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾(٣).

١٠-أ

١٣- [صفة الكلام]

ثم يعتقدون أن الله عز وجل متكلم بكلام قديم أزلي أبدي غير مخلوق(٤) ولامحدث ولامفتر ولامبتدع ولامخترع بل أبدا كان متكلما به وأبدا يكون، لاستحالة ضد الكلام من الخرس والسكوت عليه قال الله

---

(١) في الأصل : عدهما . (٢) في الأصل﴿ والله سميع بصير﴾.سورة الحج: ٦١.

(٣) ﴿ قال لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى ﴾ سورة طه : ٤٦ .

(٤) قضية القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق ؟ نحن نعتبرها من المشكلات الزائفة في فكرنا الإسلامي ، ولقد اكتوى المسلمون بنار الخلاف حولها دون طائل ، ولو اقتصر علماء الكلام في قضية الصفات الإلهية على ما ورد في القرآن الكريم نصا وإثباتا لكانوا بذلك أقوم قيلا مما هم عليه الآن ولكان موقفهم معبرا عن روح الكتاب والسنة،ومعلوم أن الكتاب والسنة لم يصرح فيهما بخلق القرآن أو عدم خلقه ، ولا بقدمه أو حدوثه ، وإنما أثبت القرآن الكريم أن الله تعالى متكلم وأنه كلم موسى تكليما ، فلو اقتصر المسلمون في هذه القضية على التسليم المطلق بأنه تعالى يتكلم بما شاء كيف شاء ومتى شاء كما هو شأن موقف سلف الأمة لكان ذلك موقفا أسلم ، والسلف رضي الله تعالى عنهم يثبتون لله تعالى جميع الصفات التي وصف نفسه به في كتابه الكريم أو وصفه بها رسوله الكريم دون تأويل لها ولا تعطيل ودون تشبيه لها بصفات المخلوقين ، اعتقادا منهم بأنه تعالى ليس كمثله شئ في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله ولقد جسد الإمام مالك – إمام دار الهجرة – موقف السلف في مقولته المشهورة حين سئل عن الاستواء فقال لسائله : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة . وصارت هذه =

عليه قال الله عز وجل: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾(١) ، وقال : ﴿ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي ﴾(٢)، وقال عز وجل: ﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ﴾ (٣) فأثبتَ لنفسه الكلام بهذه الآيات ، فإذا ثبت أنَّه متكلمٌ ، فكلامه قديمٌ أزليٌّ، والدليل قوله عز وجل: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴾(٤) فلو كان مخلوقاً لقال: الرحمنُ خلقَ القرآن، وخلقَ الإنسان، فلمَّا لَمْ يقل ذلك ؛ فدلَّ على أنَّ الإنسان مخلوقٌ ، والقرآنُ ليس بمخلوقٍ /ويَدلُّ عليه قولُه عز وجل: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾(٥). ١٠-ب

= القاعدة أصلاً من أصول مذهبهم تنطبق على جميع الصفات الإلهية ومن بينها صفة الكلام ، فالإيمان بها واجب والسؤال عن كيفها بدعة ، هذا الأصل من الأمور المهمة التى يجب اعتقادها فى جميع الصفات الإلهية والتفريعات التى يذهب إليها المتكلمون فى هذه المسألة ليس لها أصل لا فى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وربما كان ضررها أكثر من نفعها ، فلم يرد على ذهن مسلم صحيح الفِطْرة أنَّ كلام الله هل هو مخلوق فى غيره أو فى ذاته، أو هل هو قديم أو مُحدَث، وهل لفظه بالقرآن قديم أو حادث، وجميع هذه التفريعات مبتدعة لا أصل لها أبداً ، ولذلك لما سُئِل الإمام أحمد رضى الله عنه، كيف ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ؟ قال لسائله : أثبته أولاً كيف هو فوق حتى أثبت لك كيف ينزل ، فكذلك كلامه سبحانه وتعالى منه بدأ بلا كيفية قولاً ، وأنزله على رسوله وحياً ، وصدَّقه المؤمنون على ذلك حقاً،وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة ليس ككلام البشر. ولا أريد هنا أن أذكر كلام الفِرَق المخالفة لمذهب السلف، ومن أراد مزيداً من التفصيلات فليراجعها فى كتب علم الكلام .

راجع شرح العقيدة الطحاوية بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص٨٩-١٢٠ ط زكريا على يوسف؛ منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٠٥/٢ وبعدها حيث حكى جميع الأقوال وفنَّدها ؛ درء تعارض العقل والنقل ٢٦٠/١ .

(١) النساء : ١٦٤ . (٢) الأعراف : ١٤٤ .

(٣) ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ التوبة : ٦ .

(٤) الرحمن : ١-٣ . (٥) الأعراف : ٥٤ .

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA مكتبة الإسكندرية

بالواو، [و] (١) الأمر كلامُ الله ، فلو كان مخلوقاً لقال الإله:الخَلْــقُ والخَلْقُ ، ويكون تكراراً من الكلام ، فلمَّا فصل بينهما بـــالواو ، دلَّ على أنَّ الخَلْق مخلوقٌ ، والأمر كلامٌ قديمٌ أزليٌّ قال الله عز وجل : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (٢).فلو كــان قوله كُن مخلوقاً، لا فتقر إلى قولٍ قبله ، وكذلك ما قبله ، ويـــؤدِّى ذلك إلى التسلسل، وعدم التناهى، ويؤدِّى ذلك إلى عدم المخلوقات ، ولأنَّ الربَّ عز وجل لا يخلق الخَلْق بالخَلْق وإنَّما خَلَقَــــه بصفتـــه القديمة ، وهى قوله " كن " فدلَّ على ما قلناه .

فإن قيل "كن "كاف ونون ، ودليلُ الحدوث فيهما بَيِّنٌ ، لكونـــهما أَحْرفاً فإنَّ الأحرف لا تخرج إلا من مخارج ، فالمِيمُ مَخرجُها مـــنْ الشَّفتين، وانطباق عضوٍ على عضوٍ،والحاء مَخرجُها من الحَلْق، وكذلك سائر الحروف ، فإذا كانت الحروف لا تخرج إلا مـــن مخـــارج ، والربُّ عز وجل مُنزَّهٌ عن ذلك ، لأنَّه ليس ذا ألفـــاظٍ ومخـــارج / ١١-أ يتقدم بعضها على بعضٍ ، فإنَّه فى حال ما يتكلـــم بالكـــافِ النـــونُ مَعْدومةٌ، وفى حال ما يُوجِد النونَ ويتكلم بها الكافُ مَعدومةٌ ، ومـــا هذه صفته لا يكون إلا مخلوقاً ، ولأنَّ هذه الكاف والنون نشاهدهما فى مصاحفنا أجساماً مخلوقةً ، فتارةً تكون بالحبر، وتـــارةً تكـــون باللازورد(٣)، وتارة تُنقش بالجَصِّ والآجُرِّ على المساجد وغيرهـــا،

---

(١) ليست بالأصل وأضيفت لحاجة السياق إليها .

(٢) فى الأصل ﴿ **إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾ النحل : ٤٠ .

(٣) اللازورد لفظة فارسية تدل على نوع من الأحجار الكريمة تتمـــيز بلونـــها الأزرق . راجع عنها كتاب " الذخائر فى أحوال الجواهر " للأنصارى ص٩٢ - ط ١٩٤٨م .

فإذا قلنا بقدمها ونحن لا نشاهد إلا هذه الأجسام ، والألوان المخلوقة، فقد قلنا بقدم العالم، ولأن القديم لا يحل فى المحدث ، ولأن القول بهذا يؤدى إلى القول بما يعتقدونه(١) النصارى لأنهم يقولون إن كلمة الله القديمة حلت فى عيسى، فصار عيسى قديما أزليا، بل يكون هذا القائل أعظم قولا من النصارى، لأنهم لم يقولوا بقدم عيسى، والقائل بأن الكاف والنون قديمة يقول بقدم أكثر المخلوقات .وإذا ثبت أن هذه(٢) الكاف والنون وجميع الحروف مخلوقة بمشاهدتنا لها فى دار الدنيا لأنها لو كانت قديمة لما فارقت الموصوف / لأن الصفة لا تفارق الموصوف ، ١١-ب لأنها إذا فارقته يكون موصوفا بضدها بطل(٣) ما ادعيتموه من القدم.

يقال لهم: إنما يصح لكم التعليق بهذا مع المشبهة الحلولية (٤) القائلين بقدم هذه الأحرف والأصوات ، لأنهم يوافقونكم فى المعنى ويقولون إن كلام الله أحرف وأصوات ثم يوافقونا فى التسمية ، ويقولون بقدم القرآن . والمعول على الاعتقاد بالقلب لا على التسمية باللسان ، ويحملهم على ذلك الجهل بالفرق بين القديم والمحدث . ثم يقولون : جهلهم بالسبب [حملهم] (٥) على الخطأ . وقال بعض الأدباء : أهتك الناس من إذا لزمه الحق (٦) ثقل عليه ، وإذا سنح له الباطل أسرع إليه .

---

(١) أجراها المؤلف على لغة " يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار... " الحديث .

(٢) فى الأصل (هذا) . (٣) جواب (وإذا ثبت أن هذه) .

(٤) يطلق هذا المصطلح عادة على القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية الغلاة . ولكن المصنف يريد به هنا حلولية الصفات وليس حلولية الصوفية .

(٥) ليست بالأصل . (٦) فى الأصل "أهتك الناس سِتْراً "وشطب الناسخ "سِتْراً ".

والأولى بمن تكلَّم معهم من أهل الحقِّ فى ذلك أن لا يطالبهم فى الابتداء إلا بالفَرْق بين القديم والمحدَث ، فمن كان جاهلاً بذلك فالسكوت عنه أولى من كلامه ، ويؤمَرُ بمعرفة ذلك فإنَّ أصل هذه المسألة مبنىٌ على ذلك ، وأمَّا نحن فلا نوافقهم بأنَّ كلام الله أحرف وأصوات ، لأنَّ الأحرف والأصوات نَعْتنا وصفتُنا ومنسوبةٌ / إلينا نقرأ بها كلام الله تعالى ، ونفهمه بها ، والكاف والنون وجميع الحروف ، القراءة والمقروء والمفهوم بها كلام الله تعالى أفهمنا بها كلام الله القديم الأزلىَّ ، كما أفهم موسى بالعبرانية ، وعيسى بالسريانية ، وداود باليونانية ، ولا يقال إنَّ كلام الله عز وجل لغات مختلفةٌ ، لأنَّ اللغات صفات المخلوقين بل المفهوم من هذه اللغات كلام الله القديمُ الأزلىُّ ، كما أنَّ العرب يسمونه الله ، وغيرهم من العجم والترك خُدَ اى وابودو شكرى (١) ولا يقال إنَّ هذا الاختلاف عائد إلى الربِّ ، لأنَّه واحدٌ لا خُلْفَ فيه ، فكذلك كلامه أيضاً ، بل الاختلاف عائد إلى أفهامنا ولغاتنا . فمن قال بقِدَم هذه اللغات فلجهله وحُمْقه ؛ لأنَّ المتكلم فى حال ما تكلَّم بالعربية العبرانيةُ معدومةٌ، وكذلك السريانية واليونانية وما يُوجَد ويعدم لا يكون قديماً.

١٢-أ

فإن قيل: إذا قلتم إنَّ كلام الله ليس بصَوت ولا حرفٍ ولا تُدرِك أسماعنا إلا ما هذه صفته فمن ينفى كيف يَسْمَعُ وكيف يَسْمَعُ/ (٢)

١٢-ب

---

(١)هذه الكلمات من اللغة الفارسية ومعناها (لله شكرى الجزيل).

(٢) يقصد المؤلف الفرق بين كيف يسمع الإنسان كلام الله القديم وكيف يسمع كلام الإنسان المخلوق .

يُقال لهم : سماعنا لكلامه كعِلْمنا به . فكما أننا [لا] (١) نعلم موجوداً إلا جسماً أو جَوهراً أو عَرَضاً ثمَّ إنَّ الله عز وجل معلوم لنا بخلاف ذلك ، فكذلك أيضاً سماعنا لكلامه خلاف سماعنا لكلام المخلوقين فنقيس سماعنا لكلامه على العلم به مع القَدريَّة، وأما المُشبِّهة فنقيس معهم سماعنا لكلامه على رؤيتنا(٢) له ، لأنَّهم يوافقونا فى الرؤية بخلاف القَدريَّة : فيُقال لهم : كما أنَّ الله عز وجل يُرَى لنا غداً وليس يُرى جسمٌ لا محدود خلاف جميع المرئيات التى نشاهدها اليوم فخلَق الربُّ عز وجل لنا بَصراً نبصر به ، فكذلك خلَق لنا سَمعاً نسمع به كلامه على ما هو عليه بخلاف المسموعات التى ندركها اليوم ، والدليل على ما نذكره أنَّ الربَّ

---

(٣) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٤) حكى أبو الحسن الأشعرى إجماع سلف الأمة على أنَّ المومنين يرون ربَّهم يوم القيامة على ما أخبر به تعالى فى قوله **﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾** القيامة: ٢٢. وقد بيَّن الرسول صلَّى الله عليه وسلم معنى ذلك بقوله **[إنكم ترون ربَّكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته]** بيَّن أنَّ رؤيته بأعين الوجوه ، ولم يُرِد النبى صلَّى الله عليه وسلم أنَّ الله عز وجل مثل القمر من قِبَل أن النبى صلى الله عليه وسلم شبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه الله تعالى بالقمر وليس يجب إذا رأيناه تعالى أن يكون شبيهاً لشئ نراه كما نراه . فالأشعرى يثبت صفة الرؤية هنا بدون تأويل لها ولا صرف الآيات عن ظاهرها ، وأحاديث الرؤية كثيرة رواها كل من البخارى ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فى الذات والنعوت) وفيه :أنتم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته؛ وانظر مسلم ١٦٤/١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية)؛ أبو داود ٢٣٣/٤ (كتاب السنة، باب الرؤية) ؛ ابن ماجة المقدمة ٦٢/١-٦٣ ؛ الترمذى ١٨/١-١٩ (أبواب صفات الجنة وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ؛ وانظر أصول أهل السنة والجماعة للأشعرى ص٧٢-٧٣ - بتحقيقنا ط دار اللواء بالرياض .

عز وجل يخلق لنا سمعا نسمع به كلامه وبصرا نبصره به بخلاف ما نبصره اليوم ونسمعه ، أن النبى صلي الله عليه وسلم كان ينزل عليه جبريل عليه السلام ، والصحابة جلوس فيراه النبى صلى الله

١٣-أ عليه وسلم ويسمع / منه، والصحابة لا يبصرونه ولا يسمعون منه ، وبصره وبصرهم فى الصورة سواء ، وكذلك ملك الموت أيضا ، فإن الميت يشاهده عند قبضه لروحه ، وأهله حضور لا يشاهدونه ، وكذلك الجن يرونا ولا نراهم فدل على أن العلة فى ذلك ، أن الله عز وجل يخلق للبصير بصرا يدرك به ما لم يدركه غيره ، فكذلك يخلق له سمعا يسمع به كلامه ، وفهما يفهمه به كما أفهم سليمان منطق الطير وخصه بذلك ، وسمعنا وسمعه فى الصورة سواء .

فإن قيل: أنتم تثبتون شيئين مختلفين قراءة ومقروءا أحدهما قديم والآخر محدث ، ونحن لا نعقل إلا شيئا واحدا ، وفى هذا شبهة القدرية والمشبهة ، فالقدرية يقولون : نحن لا نعقل إلا هذه القراءة وهى محدثة ، والمشبهة يقولون نحن لا نعقل إلا هذه القراءة وهى محدثة القرآن ثم يثبتون قدمها ؟ يقال لهم : لا يمنع أن يكون الإنسان فى حال السماع فيسمع الشيئين المختلفين شيئا واحدا ، ثم بالدليل

١٣-ب يفرق بينهما ، كالناظر إلى / السواد والأسود ، فإنه فى حال المشاهدة لا يشاهد إلا شيئا واحدا ، ثم بالدليل يفرق بينهما فيعلم أن السواد عرض لا يقوم بنفسه ، والأسود الموصوف بذلك السواد جسم بخلافه ، فكذلك فى ملتنا أيضا . ونحن قد ثبت عندنا أن كلام الله تعالى قديم أزلى بالأدلة التى قد ذكرنا بعضها ، والقديم أبدا ما

كان موجوداً ويكون أبداً موجوداً ، ولا يوصف تارة بالوجود وتارة بالرداة(١) ،ولا يضاف إلى المخلوقين ،ثم وجدنا القراءة بخلاف ذلك، ففرقنا بينهما، وكما أنَّ الذكر غير (٢)(المذكور ،والعلم غير المعلوم)(٢) ، فإنَّ أحدنا إذا ذكر الله عز وجل ، لا يقال إنَّ ذكره قديم لِقدَم المذكور ،ولا علمه قديم لقدم المعلوم ، بل هما شيئان مختلفان ، فالذكر مخلوق لأنه صفة المخلوق لم توجد قبله ، (٣) (وعِلْمنا أيضاً بالله عزَّ وجلَّ كذلك) (٣) ، فإنَّ الصفة لا تتقدم على الموصوف ، فكذلك أيضاً قراءتنا وكتابتنا مخلوقةٌ ، لأنَّهما صفتان لم تتقدم علينا ، فَمَن زعم مِن المُشبِّهة الحلولية أنَّ الكتابة قديمة / موجودةٌ قبل الكاتب ، والقراءة قديمةٌ موجودةٌ قبل القارىء ، يُقال له : فعلى ماذا يستحق القارىء العقوبة إن كان جُنباً، وينال الثواب إن كان طاهراً وهو ما لم يأت بشيء ؟ فدلَّ على أنَّ الذى يأتى به ويستحق عليه ما ذكرناه هو القراءة المأمور بها عند الطهارة . قال

١٤-أ

---

(١) الرداة من الرَّدَى بمعنى الهلاك ويقال: رَدَىَ إذا هلك. ويقال رَجلٌ رَدٍ: هالكٌ راجع ترتيب القاموس٢/٣٠٦مادة(ردا)؛ لسان العرب١٤/٣١٦؛ مجمل اللغة ٢/٤٢٨.

(٢-٢) فى الأصل : كما أنَّ الذكر عن المذكور والعلم عن المعلوم .

(٣-٣) فى الأصل " وعلم أيضاً بالله عز وجل لذلك " وهو خطأ ولعله من الناسخ .

الله تعالى:﴿ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ ﴾(١) والمنهى عنه عند النجاسة لما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (**لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن**) (٢) والقديم لا يكون تارة طاعة ، وتارة معصية ؛ لأن الطاعة والمعصية هى ما يكون للمخلوق على فعلها قدرة ، والصفة القديمة الذاتية لا توصف بأنها مقدورة لله عز وجل، فأولى وأحرى أن لا تكون مقدورة للمخلوق ، وقد أخبر الرب عز وجل أن ما بين السماء والأرض مخلوق ، فقال عز وجل :﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا ﴾(٣)وهذه الكتابة نشاهدها بين السماء والأرض، فمن قال بقدمها / كذب الرب عز وجل فى خبره ، ولأن الرب عز وجل أخبر أن كلامه لا ينفد ولا يفنى، فقال عز وجل:﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ﴾ (٤) فأخبر أن كلامه لا يفنى ، ولا ينفد ، ولا يكون له أول ولا آخر ، ثم نجد هذه القراءة تفنى وتنفد ، ولها

١٤-ب

(١) سورة المزمل : ٢٠ .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٨٦/١ عن ابن عمر (أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن) وقال الترمذى : لا نعلمه يروى عن ابن عمر إلا من هذا الوجه ؛ سنن ابن ماجة ١٩٦/١ رقم ٥٩٦ (كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء فى قراءة القرآن على غير طهارة) .

والحديث دار حوله كلام كثير من ناحية الحكم عليه، انظر: نصب الراية للزيلعى١/ ١٩٥ ط . الطبعة الثانية ١٩٧٣م؛ ضعيف سنن الترمذى للألبانى ص١٢ط .المكتب الإسلامى- بيروت؛ ضعيف سنن ابن ماجة للألبانى ص٤٦ ط. المكتب الإسلامى- بيروت ١٩٨٨م

(٣) الفرقان : ٥٩ . (٤) لقمان : ٢٧ .

أول وآخر ، والكتابة فى المصاحف كذلك أيضاً .

ولقد حُكى أنَّ عثمان بن عفان رضى الله عنه أحـــرق جميـــع المصاحف المخالفة لمصحفه ، أتَرى أنَّه أحرق القرآن ؟! .

ومن الدليل على أنَّ كلام الله قديم أزلى ما يُروى عـــن علـــى بن أبى طالب كـــرَّم الله وجهه ، حين أنكر عليـــــه الخـــوارج (١) التحكـــــيم (٢) فقـــال : والله مـــا حَكَّمْـــتُ مخلوقـــــاً ، وإنَّمـــــا

---

(١) الخوارج .. من أوائل الفِرَق الإســـلامية ظـــهوراً ، وأطلـــق عليـــهم هـــذا اللقـــب لخروجهم على الإمام عليٍّ رضى الله تعالى عنه فى واقعة التحكيم المشهورة ، وكفَّـــروا علياً ومعاوية، والبعض يميل إلى تسميتهم حزباً سياسياً مع الشـــيعة لارتبـــاط ظـــهورهم بقضية الإمامة والخلاف بين على ومعاوية ، ومن أظهر أقوالهم الحكـــم بكفـــر مرتكـــب الكبيرة ، وأنه مخلَّدٌ فى النار لا تنفعه الشفاعة ، وأن الأئمة من قريش ، والقول بوجـــوب الخروج على أئمة الجَوْر وهم فِرَق كثيرة متعددة المذاهب فمنهـــم الحَرورية ، والشـــراة ، والناجية ، والبغاة ، انظر عنهم : الفصل فى الملـــل والنحـــل لابـــن حـــزم ١١٣/٢ ؛ مقالات الإسلاميين للأشعرى ٨٦/١ ١٢١ ؛ المِلَل والنحل للشهرستانى ١٩٥/١-٢٥٠ ؛ الفَرْق بين الفِرَق للبغـــدادى ٤٥-٦٦ ؛ التبصـــر فـــى الديـــن للإســـفرايينى ٤٦،٥٩ ؛ وانظـــر مـــا كتبـــه عنـــهم الإمـــام ابـــن حـــزم فـــى بيـــان شـــــنعهم ١٨٨/٤-١٩٢ من الفصل .

ولقد جعل الإمام مسلم فى صحيحه باباً كاملاً (٤٧) فى ذكر الخـــوارج وصفاتـــهم ، أورد فيه الأحـــاديث (١٤٢-١٥٣) ٧٤٠/٢-٧٤٦، وجعـــل لـــهم بابـــاً آخـــر بعنـــوان " باب التحريض على الخوارج " ص٧٤٦-٧٤٩ ذكر فيه الأحاديث ١٥٤-١٥٧، ثم ذكـر باباً ثالثاً بعنوان : " باب الخوارج شر الخلق " ؛ وانظـــر أيضـــاً : البخـــارى ١٣٧/٤ .

(٢) فى الأصل (التحكم) .

حَكَّمْتُ القرآن (١) قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ(٢) شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾(٣) ، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ (٤) فإذا كان في شقاقٍ يقع بين الزوجين أمر بالتحكيم (٥) ، وفي أرشٍ(٦) قيمته نصف درهم يقتله المُحْرِم أمر بذلك / ففي شقاقٍ يقع بين طائفتين من المسلمين التحكيم أولى وأحرى، وجميع الصحابة يسمعون قوله ولم ينكر عليه مُنكِر ، وسكتوا عنه كسكوتهم عند حرق عثمان المصاحف

١٥-أ

---

(١) لقد سأل نفر من الخوارج الإمام عليًّا رضى الله عنه في واقعة التحكيم فقالوا له : خبِّرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء ؟ فقال عليٌّ رضى الله عنه : إنَّا لسنا حكّمنا الرجال إنَّما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفَّتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال . وفي رواية قال : والله ما حكَّمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن. وقال البيهقي: قال عليٌّ للخوارج في أمر التحكيم : ما حكمت مخلوقاً ، ما حكمت إلا القرآن . راجع الكامل لابن الأثير ٣٢٨/٣ ط دار صادر ١٩٧٩م ؛ العقد الفريد لابن عبد ربه ٢٠٦/١ ط . دار الفكر ١٩٩٥م ؛ البداية والنهاية لابن كثير ٢٩١/٤ ؛ الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٤٣. ط ١٩٧٠م .

(٢) في الأصل " فإن " .

(٣) النساء : ٣٥ .

(٤) المائدة : ٩٥ .

(٥) في الأصل " التحكم " .

(٦) الأَرْش : اسم للواجب على ما دون النفس . وفي المُغْرب : الأَرْش دِيَةَ الجراحات والجمع أُرُوش وَ إِرَاشٌ بوزن فِرَاسٍ اسم موضع .
انظر طلبة الطالب ص(١٦٦) للنسفيط.١٣١١هـ ، والكليات ص(٣٠) ط. القاهرة ١٢٨١هـ والتعريفات ص (٩) ط. الحلبي ١٩٤٨م ؛ والمُغْرب ٣٥/١ للمطرزي ـ ط . سوريا ١٩٧٩م ، وارجع إلى الصحاح للجوهري ٩٩٥/٣ ط. الأميرية ١٢٨٢هـ ، والقاموس المحيط ٢٧١/٢ ط. دار الفكر، وانظر كتاب " أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء للشيخ قاسم القُونويّ ـ تحقيق الدكتور أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي الطبعة الأولى ـ دار الوفاء ـ جدة ١٩٨٦م .

ففِعْلُ عثمان حجَّة لنا بأنَّ الكتابة مخلوقة ، وقــولُ علــىٍّ كــرَّم الله وجهه حجَّة لنا بأنَّ المكتوب قديم ، والاقتداء بعلىٍّ وعثمان رضــى الله عنهما أولى وأحرى من الاقتداء بالقَدَرِيَّة والمشبِّهة .

ومن الدليل على [أنَّ] (١) كلام الله تعالى قديم أزلىٌّ ، أنه لــو كان مخلوقاً لكان لا يخلو إمَّا أن يكون قد خلقه فى ذاته ، أو خلقــه فى غيره ، أو خلق الكلام قائماً بذاته لا فى محلٍّ ، بَطَل أن يُقــال خَلَقه فى ذاته ، لأنَّه تعالى ليس بمَحلٍّ للحوادث وبَطَل أن يُقال خَلَقه فى غيره لأنه يكون كلام ذلك الغَير ، وكما لا يجوز أن يقال إنــه يخلق عِلْمه وقدرته ، فكذلك أيضاً لا يَخلق كلامه فى غيره ، لأنَّــه يكون كلام ذلك الغَير ، ولا يجوز أن يُقال إنَّه خلقه لا فى مَحلٍّ لأنَّ الكلام صفته ، والصِّفة لا تقوم إلا بموصوفٍ وإذا بَطَلــت هــذه / ١٥-ب الأقسام الثلاثة دلَّ على أنَّه قديم أزلىٌّ .

فإن قيل : المتكلِّم إنَّما يتكلَّم ليُسمع غيره ، أو يتكلم ليســتأنس ، أو يتكلَّم ليحفظ ، وإذا كان المتكلم خالياً من هذه الثلاثة أقسام يكــون كلامه هَذياناً ولغواً . والرَّبُّ عزَّ وجلَّ لم يكن معه فى الأزل أحــدٌ ليسمع كلامه ، ولا يجوز أن يُقال إنَّه تكلَّم ليحفظ أو تكلَّم ليســتأنس، وإذا بَطَلت هذه الأقسام الثلاثة ، دلَّ على أنَّه ليــس متكلمــاً فــى الأزل .

---

(١) ليست بالأصل .

يقال لهم : مقصودكُم وغرضكُم أن تُثبتوا لصفاته الذاتية عِلَّةً وغرضاً ، وإذا كانت أفعاله لا لِعلَّة ولا غرض ، لأنَّه لو فَعَل فِعْلاً لِعلَّةٍ كانت تلك العِلَّة لا تخلو ، إمَّا أن تكون قديمة أو مُحدَثةً ، فإن كانت مُحدَثة افتقرت إلى عِلَّةٍ قَبْلها ، وكذلك ما قبلها ، ويؤدِّى ذلك إلى التسلسل وعدم التناهى ، ويؤدِّى ذلك إلى عدم المعلول ، وهذا مُحَال أيضاً ؛ فدلَّ على أنَّ الله عزَّ وجلَّ يفعل ما يفعله لا لِعلَّةٍ وغرضٍ، بل يفعل ما شاء بما شاء لا لِعلَّة . وإذا ثبت أنَّ / صفات فعله لا لعلَّة وغرضٍ ، فصفات ذاته أولى وأحرى أن لا تكون لعِلَّة وغرضٍ وبَطَل ما قالوه .

١٦-أ

فإن قِيل قد قال الله تعالى:﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ (١) والجَعْل بمعنى الخَلْق ، يُقال لهم الجَعْل هاهنا بمعنى التسمية والدليل عليه قوله عزَّ وجلَّ :﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ﴾ (٢) ومعلوم على أنَّهم لم يخلقوا الملائكة فدلَّ على أنَّ المراد بالجَعْل ها هنا التسمية ، وكذلك قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ (٣) لم يرد به الخَلْق فدلَّ على ما قلناه .

فإن قِيل قد قال الله عزَّ وجلَّ :﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (٤) ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (٥) فدلَّ على أن أمر الله مقدور ومفعولٌ ، وهذا دليل الحدث .

---

(١) الزخرف : ٢ .
(٢) الزخرف : ١٩ .
(٣) الحجر : ٩١ .
(٤) الأحزاب : ٣٧ .
(٥) الأحزاب : ٣٨ .

يُقال لهم : الأمر على ضربين ، فتارة يقتضى الكلام وهو قوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (١)، وقوله عز وجل :﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ [وَمِن بَعْدُ] ﴾ (٢) أى من قبل كل شيء ومن بعد كل شيء ، وهذا دليل واضح على قِدمه ، وتارة يقتضى الفِعل وهو قوله :﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن / نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا.......... ﴾(٣) فهذا الأمر يقتضى الفعل ، جاء فى التفسير أنَّ الأمر ها هنا بمعنى كثَّرنا لأنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ لا يأمر بالفحشاء ، وإذا كان الأمر كذلك بَطَل ما قالوه ، ويكون المراد بقوله:﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا... ﴾ ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ فِعْلُه .

١٦-ب

فإن قيل:الدليل على خَلْق القرآن أنَّه مُعجز النَّبى صلى الله عليه وسلم وتحدى الأمَّة به. فالتحدِّى إنَّما يكون بما للمتحدى عليه قدرة كإلقاء العصا (٤) ، وإبراء الأكْمه والأبرص (٥) ، والقديم لا يكون للمخلوق عليه قدرة ولا يكون له فى التحدِّى به حُجَّة ؛ فدلَّ على ما قلناه.

يُقال لهم : التحدِّى إنَّما كان بالقراءة لا بالمقروء وقد بينَّا الفَرْق بينهما . فإن قيل : فقد قال الله تعالى :﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ (٦) .

---

(١) فى الأصل ﴿ إنما أمرنا لشىء ... ﴾ سورة النحل : ٤٠ .

(٢) [ومن بعد] ليست بالأصل – سورة الروم : ٤ .

(٣) الإسراء : ١٦ .

(٤) إشارة إلى معجزة موسى عليه السلام.

(٥) إشارة إلى معجزة عيسى عليه السلام.

(٦) الأنبياء : ٢ .

يُقال لهم الذكر قد يكون بمعنى القرآن فقال عز وجل :﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (١) ، ويكون الذكر بمعنى الرسول قال الله عز وجل:﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ / وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (٢). قال الله عز وجل ﴿ذِكْرًا ⑩ رَّسُولًا﴾ (٣). فالذكر المحدث ها هنا النبى صلى الله عليه وسلم ، والدليل عليه آخر الآية قوله عز وجل :﴿هَلْ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (٤)، ومعلوم أنَّ الكلام ليس ببشر ويحتمل أن يقال إنَّ المراد بالذكر المحدَث هذه القراءة لا المقروء.

١٧-أ

فإن قال قائل من المشبِّهة : إذا قلتم إنَّ الكتابة مخلوقة يؤدِّى ذلك إلى أن المصحف ليس له حرمة .

يقال لهم إن الحرمة لا تثبت إلا بما هو قديم ثم لم يكن للمسجد (٥) حرمة بحيث يمنع الجنب من اللبث فيه والمرور على مذهب بعض الفقهاء فكما أنَّ المسجد (٥) بجميع أجزائه مخلوق وله حرمة لأجل المعهود فيه فكذلك إنما المصحف بجميع أجزائه مخلوق وله حرمة لأجل المكتوب فيه .

فإن قيل : إذا قلتم إنَّ هذه الأحرف محدثة وليست القرآن ، فالقرآن أين هو ؟ .

يُقال لهم : فإذا قلتم إن هذه الأحرف هى القرآن، فالقديم أين هو ؟.

---

(١) الحجر : ٩ . (٢) القلم : ٥١-٥٢ .

(٣) نهاية الآية (١٠) وبداية الآية (١١) من سورة الطلاق .. وقد دمجهما المؤلف .

(٤) الأنبياء : ٣ .

(٥) (٥-٥) فى الأصل " الجسد " وبه لا يستقيم المعنى ولعله خطأ من الناسخ .

فإن قيل فقد قال الله عز وجل : الم ، طه ، / طسم ، فدلَّ على ١٧-ب أن القرآن هو هذه الأحرف .

ويُقال لهم : لا فرق بين هذه الآيات وغيرها فإن الألف التي في الحمد والطاء التي في طه كالطاء التي في الطاغوت فجميع الأحرف التي في السور سواء ، فما ثبت لبعضها من القدم أو الحدث ثبت لكلها .

ثم يُقال لو أنَّ هذه الأحرف قديمة لأجل تخصيصها بالذكر لكان الشمس والقمر والنجوم قديمة لتخصيصها بالذكر (١) (قال الله تعالى :﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ (٢) ، وقال عز وجل :﴿ وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴾ (٣) ، فكما لا يقال إنَّ هذه الأشياء قديمةٌ لتخصيصَها بالذكر) (١) فكذلك الأحرف أيضاً .

ثم يقالُ لهم : هذهِ الأحرفُ التي تثبتونَ قدمها في القرآن هل هي أحرف أ ب ت ث أم لا ؟ فإن قيل غيرها فهذا دفع للضرورة وإن قيل هي يقال لهم فهل هي التي يكتب بها شعر المتنبي وحسان والنقال (٤) أم لا ؟ .

فإن قيل غيرها تكتب ما ذكرتموه فهذا محال ودفع لما نعلمه ضرورة ، وإن قيل إن الأحرف التي يكتب بها القرآن هي التي يكتب بها ما ذكرناه . فيجب القول بقِدمها وأن يكون لها حرمة كحرمة المصحف وهذا خلاف الإجماع ، ولو أنَّ هذه الأحرف

(١-١) ما بين القوسين مكتوب بالهامش. (٢) النجم : ١. (٣) الشمس : ١-٢ .

(٤) توجد كلمة (النقال) هكذا بالأصل ، ولعله اسم شاعر مغمور .

١٨-أ قديمةٌ وهى القرآن لكان المصلى إذا أتى / بها فى الصلاة وقال فـى الصلاة أ ب ت ث ج ح خ د ذ لا تبطل صلاته فإن الإتيان بالقرآن فى الصلاة فى موضعه لا يبطلها ، ولكانت تجزئـــه عـــن قـــراءة غيرها ، ولكان لها حرمة بحيث لا يجوز للجنب الإتيان بها ، فلمَّـــا لم يصح ذلك دلَّ على أنها مخلوقة ، وإذا ترتب بعضها على بعضٍ وتألَّف بعضها مع بعض فُهِمَ منها المكتوب بها ، فإن كان القـــرآن صار لها حرمة ، وإن كان غير القرآن لم يكن لها حرمةٌ ، فـــالذى يتجدد هو الحـــرمة لا القِـــدم ، فإنه لو جـــاز أن يصير المحـــدَث قديماً لجاز أن يصير القديم محدثاً وهذا محالٌ .

ومن الدليل على أن الكتابة غير المكتوب قوله تعالى :﴿ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ (١) فالنبى عليه الصلاة والسلام مكتوب على هذه الحقيقة فى التوراة والإنجـيل غير حالٍّ فى التوراة والإنجيل ، بل هو مدفون فى المدينة أو رفـع إلى السماء على اختلاف العلماء فى ذلك ، فلـــو أنَّ الكتابـــة هـــى ١٨-ب المكتوب لكان النَّبى / صلَّى الله عليه وسلم موجوداً فــــى التـــوراة والإنجيل حَالاً فيهما ، فدلَّ على أن الذى فى التوراة والإنجيل هـــى الأحرف المفهوم بها النَّبى صلى الله عليه وسلم ، فهى غيره وهـــو غيرها ، لأنَّ حقيقة الغير لا يجـــوز لأحدهمـــا أن يفـــارق الآخـــر والكتابة مفارِقة المكتوب منفصلة منه ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوبُ

(١) الأعراف : ١٥٧ .

لكان إذا كتب زيدٌ على عمروٍ وثيقةً بدَيْنٍ وشهد فيها الشهود بذلك ثم قبضها يكون قد استوفى دينه فلمّا لم يصحِ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة يفهم بها المكتوب وليست هى المكتوب فالشهود مكتوبون فى الوثيقة على الحقيقة غير حالِّين فيها ، وكذلك الدَّيْن ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوب لكان إذا قرأ القارىء ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ (١) وأراد به القرآن ، ثم قال يا يحيى خذ الكتاب وأراد به إعلام المسيح، أن يفرق بينهما عند السماع ، وكذلك فى الكتابة أيضاً فلما لم يكنْ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة مخلوقةٌ لا تختلف والمفهوم بها يختلف ، ثم يقال لهم إذا قرأ القارىء هل يسمعُ منه القرآن/كما يسمع من الربِّ عز وجل أم لا ؟ فإن قيل يسمع من الربِّ بخلاف ما يسمع من القارئ والأحرف والأصوات التى تثبت قدمها فى حقه ليست كهذه الأصوات المسموعة منا اليوم والأحرف المشاهدة لنا فقد رجعوا إلى مذهب أهل الحق وصار الخلاف معهم فى أنَّ التسمية موقوفة على الشرع ، فإن ورد الشرع بأن كلام الله تعالى صوت وحرف سميناه بذلك وإلا فلا . ١٩-أ

وإن قيل ليس بينهما فرق وذا ذاك ، وذاك ذا فهذا هو التشبيه بعينه ويكون القرآن على قولهم حكاية ، لأن المحاكاةَ المماثلةُ والمشابهةُ ولا شبه لكلام الله ولا مِثْلَ له،كما أنَّ الله عز وجل لا مثل له ولا شبه له ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوبُ لكان إذا كتب أحدُنا فى كَفِّه ألف لام لام ها (٢) ما يكون الله عز وجل حالاً فى كفِّه،

---

(١) مريم : ١٢ .　　(٢) يشير بها إلى الأحرف التى يتكون منها لفظ الجلالة .

ولمَّا لم يصحَّ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة غير الله عز وجل ، ولمَّا جاز على الرب جاز على صفة ذاتهِ ، فكما أنِ الرب عز وجل مكتـــوب

١٩-ب في مصاحفنا ، ومعبود في مساجدنا ومعلوم في قلوبنا ومذكـــورٌ / بألسنتنا غير حالٍّ في شيء ممَّا ذكرناه فكذلك كلامه أيضاً مقــــروء بألسنتنا على الحقيقة قال الله عز وجل :﴿ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ ﴾ (١) ومَتْلوٌّ في محاريبنا على الحقيقة ، قال الله عز وجــل : ﴿ وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ ﴾ (٢) ومحفوظ في صدورنا على الحقيقة قال الله عز وجل:﴿ بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ ﴾(٣) ومسموع بآذاننا على الحقيقة قال الله عز وجــل:﴿ بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ۝٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ﴾ (٤)غير حالٍّ في شيء ممَّا ذكرناه .

وللمصحف حرمة عظيمة ورعاية وكيـــدةٌ بحيــث لا يجــوز للمحدث الأصغر والأكبر مسُّ ما فيه وحواشيه ولا كتابته ولا دفتــاه ولا حمله[ولا](٥) مسه ولا بِعلاَّقةٍ (٦) احتراماً قال الله عز وجــل: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴾ (٧) والأدلة في ذلك أبيـــن مـــن عيـن الشمس لمن تدَّبر وعقل لا من اتَّبع هواه وجهل.فإن كنتُ قد أكـثرت

---

(١)المزمــل: ٢٠. (٢) الكهف: ٢٧. (٣) العنكبوت: ٤٩ . (٤) البروج: ٢١-٢٢.

(٥) ما بين المعقوفتين [ ] ليس بالأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٦) لعله يقصد بها تعليق المصحف في حامل واستعمال هذا الحامل .

(٧) سورة الواقعة – آية (٧٩) – . ذهب الأئمة الأربعة إلى القول بمنع مس المصحـــف لمن لم يكن على وضوء ، لكن أجازوا له قراءة القرآن تعليماً وتعلماً ، كما أجاز بعضـــهم للحائض أن تقرأ القرآن في حالة الضرورة كالمعلمة في الفصل الدراسي ، والطالبة فـــي المدرسة ، وهذا لا ينفي أصل الحكم في ذاته .

مما لا يُحتاج إليه فلا ملام لما قدمت من الاعتراف والسلام .

١٤- [صفة الحياة]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجل حيٌّ بحياةٍ / أزلية قديمةٍ ، لأن ٢٠-أ الصفات التى ذكرناها لا تقوم إلا بمن هو حيٌّ ، قال الله عز وجل:﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ (١) .

١٥- [علاقة الصفات بالذات]

ثمَّ يعتقدون أنَّ صفات ذاتهِ لا يجوز أن يقال هى هو ، ولا هو هى ، ولا هو غيرها ، ولا هى غيره (٢) ؛ لأنها لو كانت هى هو

---

(١) البقرة : ٢٥٥ .

(٢) يشير المؤلف هنا إلى أصل من أصول الأشاعرة وهو قولهم : إن صفاته تعالى ليست عن ذاته وليست غيره ، لأن كونها عن الذات يقتضى أن تكون الصفة موصوفاً والموصوف صفة وهم بذلك يردون على المعتزلة الذين يقولون إن صفاته تعالى عن ذاته فهو سبحانه عندهم عالم بذاته سميع بذاته أو عالم بعلم وعلمه عن ذاته ، وإذا لم تكن صفاته عن ذاته فهذا لا يعنى أن صفاته غير ذاته ، لأن الغيرية تقتضى المفارقة ومعنى أن تكون صفاته غيره أنه يجوز أن تكون محدثة ومفارقة له وهذا عندهم محال ، وقد أشار الأشعرى إلى هذا المعنى فى كتاب أصول أهل السنة والجماعة حيث قال".. ويجب ألا تكون صفاته عز وجل غيره لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه من الوجوه والبارى عز وجل لا تجب مفارقة صفاته له.. ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علما أو قدرة.. الخ " .

وهذا التصور لعلاقة الذات الإلهية بصفاتها قد دعا بعض المفكرين إلى التعجب قائلاً إذا لم تكن هى هو ولا هى غيره فماذا تكون إذن ؟ ولا شك أن البحث فى هذه القضية من أساسها أمر مستحدث بعد عصر الصحابة والتابعين ، كما أنه يحمل فى مضمونه معنى التصور البشرى للعلاقة بين ذات الإنسان وصفاته .

وكان يكفهم فى ذلك الإيمان بأنه سميع كما أخبر بصير كما أخبر عالم قادر كما أخبر دون تساؤل حول هذه العلاقة هل صفاته عن ذاته أم هى الذات لأن هذه قضية =

لكانت الصفة الواحدة موصوفةً بجميع الصفـــات التـــى ذكرناهـــا والصفة لا تقوم بالصفة (١) . ولو كان هوِ هى لم يكن موصوفاً بــها لأنَّ الصفة معنىً زائد على الموصوف ولو كانت غيره وهو غيرها لجاز لأحدهما أن يفارقَ الآخر لأن حقيقة الغيرين ما يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر . بل يقالُ إنَّها صفاتٌ قائمـــاتٌ بذاتـــهِ لـــم يـــزل موصوفاً [بها] (٢) ولا يزال .

١٦- [صفـــة الاســـتواء]

ثمَّ يعتقدون أنَّ اللهَ عز وجل مستو على العرشِ قـــال الله عـــز وجل : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (٣) وأنَّ اســـتواءه ليـــس باســـتقرارٍ ولاملاصقةٍ لأنَّ الاستقرار/ والملاصقة صفةُ الأجســـامِ المخلوقـــةِ، ٢٠-ب والربُّ عز وجل قديم أزلى أبداً كان وأبداً يكون ، لايجـــوز عليـــه التغيير ولا التبديل ولا الانتقال ولا التحريك ، والعرش مخلوق لـــم يكن فكان، قال الله عز وجل:﴿ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ (٤) فلو أنَّ المرادَ بالاستواء الاستقرارُ والملاصقة لأدَّى إلى تغيير الرَّبِّ وانتقاله من حالٍ إلى حال وهذا محال فى حقِ القديـــم ، فـــإنَّ كـــل

= مبتدعة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة فضلا عن أنها متفرعة عن قياس عالم الغيـــب على عالم الشهادة. راجع أصول أهل السنة للأشعرى ص٦٢ تحقيق د. الجليند ط. دار اللـــواء- الرياض؛ إلجام العوام عن علم الكلام للغزالى. ص٦٥ وبعدها .ط المنيرية ـــ القاهرة.

(١) فى الأصل " والصفة لا تقوم إلا بالصفة " .

(٢) ليست بالأصل وأضيفت لحاجة السياق إليها.

(٣)الأعـــراف : ٥٤ . (٤) النمـــل : ٢٦ .

متغيِّر لا بدَّ له من مُغَيِّر ولأنَّ العرش مخلوق محدود فلو كان الربُّ عز وجلَّ مستقراً عليه لكان لا يخلو إمَّا أن يكون أكبر أو أصغر منه أو مثله ، فلو كان أكبر منه يكون متبعِّضا بعضه خالٍ من العرش ، والبَعْض صفة الأجسام المؤلَّفَةِ ، وإن كان أصغر منه فيكون العرش مع كونه مخلوقاً أكبر منه وذلك نَقْص ، وإن كان مثله يكون محدوداً كالعرش فإن كان العرش مربَّعاً فيكون الرَّبُّ مربَّعاً ، وإن كان مُخَمَّساً فيكون الرَّبُّ مُخمَّساً وما هو محدودٌ له شَبَهٌ / وله مِثْلٌ ولا يكون قديماً ، فدلَّ على أنه كان ولا مكان ثمَّ خلق المكان وهو الآن على ما عليه كان . ٢١-أ

فإن قيل إذا قلتم إنَّه ليس على العرش ولا فى السماوات ولا فى جهة من الجهات فأين هو ؟

يُقال لهم أول جهلكم وصفكم له بأين ، لأَنَّ أين استخبار عن المكان والرَّبُّ عز وجل منزَّهٌ عن ذلك .

ثم يُقال لهم هل تثبتون خلق العرش والسماوات وجميع الجهات أم لا ؟

فإن قالوا ليست مخلوقة فقد قالوا بقدم العالم ، وينتقل الكلام معهم إلى القول بِحدَث العالم ، وإن وافقوا أهل الحق وقالوا بخلق جميع الجهات ، يُقال لهم فهل كان الرب موجوداً قبل وجودها وهو الذى أوجدها من العدم إلى الوجود أم لا ؟

فإن قيل لم يكن موجوداً قبلها ولا أوجدها فقد قالوا بِحدَث الربِّ عز وجل وهذا هو الكفر الصراحُ ، وإن وافقوا أهل الحق فى

القول بوجوده قبل وجود المخلوقات من العالم العلوى والسفلى قيل

٢١-ب لهم فأخبرونا عما كان عليه قبل وجودها / فكل دليل لهم قبل وجودها هو دليل لنا بعد وجودها ، فإن الرب عز وجل بعد وجود جميع المخلوقات على ما كان عليه قبل وجودها لا يجوز على الرب التغيير من حال إلى حال ولا الانتقال من مكان إلى مكان .

قال الله عز وجل فى قصة إبراهيم عليه السلام :﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ - أى انتقل من جهة إلى جهة وتغير من حال إلى حال (١) - قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ (٢)

---

(١) الجملتان الاعتراضيتان موجودتان بالهامش .

(٢) سورة الأنعام - آية (٧٦) . لقد أخطأ كثير من المتكلمين حين قالوا : إن الأفول هو التغير أو الحركة وحين قالوا : إن هذه الطريقة فى الاستدلال هى التى سلكها الخليل فى قوله تعالى : ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾ وتأولوا الأفول بالحركة ، وقالوا : إن إبراهيم قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها .

وقالوا إن كل متحرك محدث ، والمحدث لا يصلح أن يكون ربا وليس المؤلف وحده بدعا فى ذلك . والرازى قد ذكر الاستدلال بهذه الآية فى كثير من كتبه : راجع (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص٦١ ط . الحسينية - القاهرة ١٣٢٣هـ ، وفسر الأفول بالحركة فى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب ص٤-٧٧) . وأشار إليها الغزالى من قبل فى (القسطاس المستقيم) وسماها (الميزان الأوسط) كما أشار إليها ابن رشد فى (مناهج الأدلة ص١٤٠) وأبو بكر الجصاص الملقب بالرازى فى تفسيره (٣/٣) ط . البهية المصرية ١٩٣٨م . وابن حزم فى (الفصل ١٧٣/٢) وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء.ولقد حاد هؤلاء وأولئك عن جادة الصواب فى هذه الآية لأمور كثيرة منها :ـ

أولا : أن هذا افتراء ظاهر على لغة العرب ، فمن المعلوم لكل متأمل فى كتب اللغة أن الأفول ليس التغير ولا هو الإمكان ولا هو الحركة ، سواء كانت هذه الحركة مكانية =

أى لا أحب المنتقلين المتغيِّرين (١) ، فمن وصف القديم بما نفاه عنه إبراهيم فليس من المسلمين .

= كالانتقال من مكان إلى مكان ، أو حركة فى الكم كـــالنمو أو حركـــة كـل متحـرك كالإسوداد والإبيضاض ، وليس هو التغير أيضاً ، فلا يسمى فى اللغة كـــل متحـرك أو متغير آفلاً ، ولا يقال للمصلى والماشى : آفل ، مادام متحركاً فى مشيه وصلاته . وإنمـا المعروف فى كتب اللغة أن (أفل) بمعنى غاب واحتجب ، وأفلت الشمس تأفل أفـولاً أى غابت ، وقد تكون الحركة والتغير من اللوازم العقلية للغياب ولكن ليست هى هو .

ثانياً : أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفى الربوبية ، ولو كان يقصد ذلك ، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلاً علـــى مـــا أراد ، لأن الكواكـب والشمس والقمر كانت تتحرك فى بزوغها ، وهذا التحرك هو ما يسمونه بـالتغير ، فلـو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية ، لكان قد قال ذلـك مـن حيـن بزوغها ، وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلى مغربها ، بـل قـال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها .

ثالثاً : (إبراهيم) لم يستدل بالآية على إثبات الصانع ، بل كان يستدل بـها علـى نفى الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله ، لأن قومه كانوا مقرِّين بالصانع ولكن كانوا يشركون فى عبادته غيره ، فقوله :﴿ **هذا ربى** ﴾ سواء قاله على سبـيل التقدير لتقـريع قومـه ، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك ، لم يكن يقصـد بـه أن هـذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم ، لأن قومه كانوا مقرِّين بذلك ، فهم لم ينكروا صـانع العالم ، وإنما أشركوا فى عبادة غيره من الأصنام والأوثان والكواكب ، (وإبراهيم) يستدل بمغيب هذه الكواكب على عدم صلاحيتها للعبادة ، لأن الذى يستحق العبادة لا ينبغـى أن يغيب عن عين عابده ، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيـب عن أعين العابدين لها . فقول إبراهيم : ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾ كلام واضح فى دلالته علـى أن الآفل الذى يغيب عن عابده لحظة ما يكون فى هذه اللحظة غائبا ومحتجباً ، فلا يكـون معبوداً فى هذه اللحظة لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده ، أو يرى أثره فيتقرب إليه =

(١) هنا فسَّر المصنف معنى أَفَلَ أى انتقل وتغير (راجـع العيـن للخليـل ؛ الصحـاح للجوهرى).

فإن قيل إذا لم يكن فى جهةٍ فما فائدة رفع الأيدى إلى السماء فـــى الدعاء (١) وعروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء ؟ .

يقال لهم : لو جاز لقائل أن يقول إنَّ الربَّ عز وجل فى جهـــة فوق لأجل رفع الأيدى إلى السماء فى الدعاء لكان لغيره أن يقـــول هو فى جهة القبلةِ لأجل استقبالنا إليها فـــى الصـــلاة أو هـــو فـــى الأرض لأجل قربنا من الأرض فى حال السجود ، وقد روى فـــى

= ويستعين به ، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيـــب عـــن خاطره فى جميع الأوقات ، فإذا ما غاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفســه نفعاً ولا ضراً ، فضلاً عن أن يدير شئون عابده ، ولهذا قال لهم (إبراهيم) فى مناظرته: ﴿ **وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يُنَزِّل به عليكـــم سُـــلطاناً فأىُّ الفريقين أحق بالأمن** ﴾ (الأنعام:٨١)فهو يبين لهم أن الذى يستحق العبادة ويســـتعان به عند نزول المصائب لا يأفل ولا يغيب عن عابده.فهذه هى طريقة الخليل فى نفى ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله ، لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود ، فلا ينقطع إحساس عابده به ، وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون فى تأويل الأفول بالحركة .

(١) الفوقية : لم يقل أحد فيما أعلم – أن الفوقية ثابتة لله لأننا نرفع يدنا إلى فـــوق عنـــد الدعاء . ولكن المسلمون كلهم على أننا نرفع يدنا إلى فوق عند الدعاء لإيماننا بأن الفوقية ثابتة لله قال تعالى :﴿ **وهو القاهر فوق عباده**﴾ (الأنعام : ٦١) فالإيمان بصفـــة الفوقيـــة سبب فى رفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء ، وليس كما يقول المؤلف رفع الأيدى إلـــى السماء سبب فى وصفه تعالى بالفوقية . فليتنبه إلى الفرق بين المعنيين ، وصفة العلو ثابتة لله تعالى آمن بها سلف الأمة وأشار إليها الإمام أبو حنيفة فى الفقه الأكبر وغيره من كبار الأئمة ، والأمثلة التى يحتج بها المؤلف على سبيل القياس ليست صحيحـــة لأنـــه قيـــاس معكوس . فبدلاً من أن يجعل الإيمان بصفة العلو سبباً فى رفع الأيدى يجعل رفع الأيـــدى سبباً فى إثبات الصفة ثم قاس على هذا الفهم الخاطىء كل الأمثلة التى أتى بـــها ، وهـــى مغالطة واضحة .

الخبر عن النبى صلى / الله عليه وسلم أنَّه قال :(**أقربُ ما يكــــونُ** ٢٢-أ **العبدُ من اللهِ عز وجل إذا سجد**) (١) قال الله عز وجل:﴿ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾ (٢) فلو كان فى جِهَة فوق لما وُصِفَ العبد بالقرب منه إذا سجد فكما أن الكعبة قبلة المصلى يستقبلها فى الصلاة ، ولا يقال إنَّ الله عز وجل فى جهة الكعبة ،ومستقبل الأرض بوجهه فى السجود ، لا يقال إنَّ الله عز وجل فى الأرض، فكذلك أيضاً جعلــت الســماءُ قبلة الدعاء ، لا أن الله عز وجل حَالٌ فيها ، وكذلك أيضاً عــروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء، لا يدل على أنَّ الله عز وجل فى السماء، كما أنَّ عروج موسى عليه الصلاة والسلام إلى الجبل ، وسماعه لكلام الله تعالى عنده،لا يدل على أنَّ الله عز وجل حالٌ فى الجبل، فعروج النبى صلى الله عليه وسلم إنما كان زيادة فى درجته، وعلوًا لمنزلته ليتبين الفرق بينه وبين غيره فى المنزلة وعلو الدرجة .

فإن قيل إذا لم يكن الاستواء بمعنى الاستقرار فما معناه ؟ .

يقــال لهــم : قــد اخــتلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قــال: إنَّ الاستواء بمعنى القهر والغلبة واحتُجَّ على / القائل بهذا وقــال : ٢٢-ب لو كان المراد القهر والغلبة ، لأدَّى ذلك إلى أن يكون قَبْله مقــهوراً مغلوباً ، وذلك محالٌ .

---

(١) ورد الحديث فى : مسلم ٣٥٠/١ (كتاب الصلاة باب ما يقال فى الركوع والسجود) ولفظه : أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ؛ النسائى ١٨٠/٢ (كتاب التطبيــق باب أقرب ما يكون العبد من الله عز وجل) دار الكتــب ــ بــيروت ؛ ســنن أبــى داود ٣٢٠/١-٣٢١ (كتاب الصلاة - باب فى الدعاء فى الركوع والسجود) .

(٢) العلق : ١٩ .

ومنهم من قال : الاستواء بمعنى الاستيلاء ، استوى على العرش أي استولى عليه يقال: استوى فلان على الملك ، أي استولى عليه .

ومنهم من قال : المراد به العلو فقوله :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (١) يريد به الرحمن عَلا ، والعرش به استوى ، وهذا أيضاً محال ؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك ، لكان العرش مرفوعاً لا محفوظاً ، فدلَّ على أنَّ على من حروف الصفات ، لا من العلو.

ومنهم من قال : المراد به القصد ، كقوله:﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... ﴾ (٢) أي قصد إلى السماء ، وعلى بمعنى إلى، لأنَّ حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ، وتأويلهم في ذلك كثير وكلامهم في ذلك يطول ، والواجب من ذلك ، أن ننفي عنه ما يؤدِّي إلى حدوث الربِّ عزَّ وجلَّ ، ثمَّ لا نطالب بما عدا ذلك (٣) ،

---

(١) طـه : ٥ .

(٢) فصلت : ١١ .

(٣) ورد لفظ الاستواء في لغة القرآن بمعان مختلفة ، ويتوقف فهم معناه على حرف التعدية المقترن به كالآتي :ـ

١ – فقد يُعدَّى بحرف الجر إلى كما في قوله تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهي دخان** ﴾ (**فصلت : ١١**) . فاستوى هنا معناه قصد .

٢ – وقد يكون معدَّى بحرف على . كما في قوله تعالى:﴿**الرحمن على العرش استوى** ﴾ (طه : ٥) وهذا هو محل الخلاف بين المتكلمين والسلف .

٣ – وقد يقترن الاستواء بواو المعية كما في قولهم : استوى الماء والخشبة . فالاستواء هنا معناه المصاحبة والمعية .

٤ – وقد يأتي الاستواء مفرداً بدون حرف تعدية ، كما في قوله تعالى :﴿ **ولما بلغ**=

كما أنَّا نعتقد أنَّ الله شيء موجود موصوف بصفاته . ثمَّ ننفى عنه

= أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً ﴾(القصص: ١٤) فى حق نبىِّ الله يوسف ومعناه كمل ونضج .

والذى نفهمه من عبارة المؤلف أنَّ الأقوال التى يحكيها عن القدماء تدور كلها حول معنى الاستواء على العرش بدليل أنه يذكر الرأى ويأتى بالردِّ عليه ليبيِّن أنَّ هذا الفهم خاطئ ولكن الصحيح أنَّ هذه الأقوال التى ذكرها تدور حول معنى الاستواء العام وليس معنى الاستواء على العرش ؛ لأن الاستواء على العرش لم يأت فى القرآن إلا مقرونا بحرف الجر على . وهذا ما يدور حوله الخلاف كما سبق . فالإمام أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الإبانة ، وفى كتاب أصول أهل السنة والجماعة أثبت لله تعالى صفة الاستواء بلا تكييف وأبطل تأويلات المعتزلة بأن الاستواء هو القهر والاستيلاء ويرى أن رفع التكييف لازم والإيمان به واجب وصرح فى المقالات بأنَّه يقول بما يقول به الإمام أحمد بن حنبل فى ذلك . وهذا ما عليه السلف ، إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل وأن الاستواء المعدَّى بعلى يعنى إثبات صفة العلو لله تعالى وصفة العلو لا يلزم عنها القول بالجهة كما يحاول ذلك المؤلف لأن صفة العلو ثابتة بالكتاب والسنة .

قال تعالى : ﴿ **إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه** ﴾ (فاطر : ١٠)، ﴿ **وهو القاهر فوق عباده** ﴾ (الأنعام : ١٨) ، وحديث الجارية مشهور فى ذلك حين سألها الرسول أين الله ؟ فقالت : فى السماء فقال صلى الله عليه وسلم : أعتقها فإنها مؤمنة . والأحاديث فى ذلك مستفيضة والنصوص فيها واضحة . وسبب الإشكال فى ذهن المؤلف هو استعماله للألفاظ الموهمة التى لم ترد فى القرآن ومحاولة تطبيق معناها البشرى على الله سبحانه،راجع فى ذلك (العلو للعلى الغفار للذهبى ط . أنصار السنة ١٣٥٧هـ؛ أصول أهل السنة للأشعرى ؛ كتابنا الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣م).

ومناقشة هذه الألفاظ فى حق الله تعالى ، وفى حق صفاته لم يرد بها الشرع لا نفيا ، ولا إثباتا ، واستعمالها على سبيل النفى أو الإثبات هو نوع من البحث فى تكييف الصفة بمعنى كيف استوى .

هل استواؤه بملاصقة وملامسة ؟هل هو استقرار وجلوس ؟هل يشغل حيزا أو لا يشغل؟=

ما يؤدِّى إلى حدوثه ، من صفة الأجسام والجوانيب (١) والأعراض

= هل هو أكبر من العرش أو أصغر منه ؟...إلخ . هذه الأسئلة التى تناولها المؤلف هنا كلها ألفاظ مأخوذة من قياس استواء الربِّ سبحانه على استواء المخلوق فإن استواء المخلوق هو الذى يلزم عنه كل هذه المفاهيم ولما كان الربُّ الخالق لا يقاس بالعبد المخلوق كان استواؤه لا يقاس على استواء عبيده ، وقد حسم الإمام مالك رضى الله عنه هذا الموقف فى قوله : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة . وإقحام هذه الألفاظ (الحيز ــ الجهة ــ المكان ــ الجسم) فى قضية الصفات الإلهية قد أوقع المتكلمين فى إشكالات كبيرة ما كان أغناهم عنها لو أنهم اعتصموا فى ذلك بألفاظ القرآن نفياً وإثباتاً ، لأن هذا المجال لا يتسامح فيه إلا باستعمال الألفاظ التى تحدث الله تعالى بها عن نفسه نفياً وإثباتاً ، وكل لفظ له لوازم ودلالات أولية ودلالات ثانوية ، فالألفاظ التى استعملها المتكلمون مما لا أصل لها لا فى كتاب ولا سنة يلزم عنها لوازم باطلة فى النفى وفى الإثبات ولذلك فقد حذر السلف من استعمالها فى حق الله تعالى لأن الأمر هنا توقيفى وليس اجتهادياً .

(١) الجَنْبُ والجَنَبةُ والجانبُ : شق الإنسان ، وتقول قصدت إلى جنب فلان وإلى جانبه ، والجمع جُنُوبٌ وجوانبُ وجنائب والأخيرة نادرة .

ويأتى الجَنب بمعنى القُرْب (جنب الله) أى فى قُرب الله وجواره. الجَنْبُ : القطعة من الشئ تكون معظمة أو شيئاً كثيراً منه . لسان العرب ٢٧٥/١ ، ترتيب القاموس ٥٣٥/١ ؛ مختار الصحاح ١١٥ ؛ أساس البلاغة ١٠١ ؛ مجمل اللغة ١٩٩/١ . لم نجد هذا الجمع (جوانيب) فيما تحت أيدينا من مصادر اللغة .

ولعل المعنى اللغوى الأكثر قرباً من معنى الكلمة المقصودة لدى المؤلف هو الجنب بمعنى القطعة من الشئ وتكون معظمه أو شيئاً كثيراً منه فهو المقابلة للأجسام كأعراض.

وقد يكون المعنى محتاجاً إلى تأويل للتقريب بينه وبين ما قصد إليه المؤلف .

٢٣-أ

ثم لا نطالب / بما عدا ذلك .

فإن قيل : نحن نجهل هذه الآية وما أشبهها من الآيات كاليدين والوجه ومن الأخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم من النزول (١) والصورة والقدم (٢) ، ونحملها على الظاهر ولا نتأولها قال الله عز وجل: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى

---

(١) حديث النزول مروى عن أبى هريرة وغيره من الصحابة من وجوه عدة ونص الحديث فى إحدى رواياته فى (البخارى ٥٢/٢-٥٣ ، كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) ، وفيه : " عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعونى فأستجيب له ؟من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له..؟ " ؛ وعنه كذلك البخارى ٧١/٨ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل) ١٤٣/٩، (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿ **يريدون أن يبدلوا كلام الله ..**﴾ ؛ مسلم ٥٢١/١-٥٢٣ (كتاب صلاة المسافرين ومقرها ، باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه) ؛ سنن أبى داود ٤٧/٢ (كتاب الصلاة ، باب أى الليل أفضل) ٣١٤/٤ (كتاب السنة ، باب الرد على الجهمية) .

(٢) حديث القدم رواه أنس بن مالك أن النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال : (**لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد حتى يضع فيها رب العزة قدمه فتقول قط ، قط ، وعزتك ، ويزوى بعضها إلى بعض ...**) انظر الترمذى ١٥٩/١٢-١٦٠ ، وقال الترمذى : حديث حسن صحيح غريب ، وراجع البخارى ١٣٥/٦ ، ١٣٤/٨-١٣٥ ؛ مسند الإمام أحمد ٣٦٨/٢-٣٦٩ .

﴿...ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ ..﴾(١) فنؤمن بها ولا نتأولها.

---

(١) سورة آل عمران : ٧ .

لقد اختلف النقل عن الصحابة رضى الله عنهم فى الوقف فى الآية الكريمة فى أول سورة آل عمران ، وهل الوقف على لفظ الجلالة ، أو على الراسخين فى العلم . والروايات المنقولة عن الصحابة حول الوقف فى هذه الآية تتصل كلها بموقفهم من تحديد معنى التأويل المذكور فى الآية الكريمة ، فالذين قالوا بأن معنى التأويل فى الآية هو التفسير والبيان قالوا بالوقف على الراسخين فى العلم ، لأن الراسخين فى العلم يعلمون تفسير القرآن وبيانه ، وأن ذلك من شأنهم لأن القرآن أُنزل ليتدبره المسلم ويقف على تفسيره ومعناه ، ومن هنا لا يصح الوقف على لفظ الجلالة حتى لا يكون تفسير القرآن وبيانه محجوباً عن الراسخين فى العلم ، والذين قالوا بأن الوقف على لفظ الجلالة ذهبوا إلى أن معنى التأويل المذكور فى الآية الكريمة هو المذكور فى قوله تعالى :﴿ **هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتى تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق** ﴾ الأعراف (٥٣) . والمقصود تأويل ما أخبر به القرآن ، من الأمور الغيبية ، فمعنى التأويل هنا هو عواقب الأمور ومصائرها وليس التفسير والبيان ، وهذا أمر غيبى لا يعلمه إلا الله فهو محجوب عن الملك المقرب والنبى المرسل . فالوقف فى الآية على لفظ الجلالة بهذا المعنى صحيح لأن الراسخين فى العلم لا يعلمون الغيب الذى أخبر به القرآن . ولفظ التأويل قد ورد فى القرآن الكريم محتملاً للمعنيين جميعاً ، والذين قرأوا موقف الصحابة فى هذه الآية لم ينتبهوا إلى المعنى الذى قصده الصحابة من كلمة التأويل حين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة أو على الراسخين فى العلم ، وصوروا موقف الصحابة على أنه موقف خلاف وتعارض . وهذا خطأ كبير فى فهم موقف الصحابة وفى تفسير رأيهم ، والصواب كما أوضحناه أن كل صحابى فسَّر التأويل بمعنى قرآنى ، ورتب عليه رأيه فى الوقف فى الآية والرأيان المرويان عن الصحابة فى ذلك صحيحان ولا تعارض بينهما كما رأيت لأن الذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة فسروا معنى التأويل بأنه عواقب الأمور ومصائرها وهذا أمر غيبى لا يعلمه إلا الله . فيكون الوقف على لفظ =

يقال لهم : هذه الآية دليلٌ على القول بالتأويل ، لا على نفي التأويل ، والدليل عليه قوله عز وجل: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ... ﴾ ، والإيمان هو التصديق ، والتصديق بالشيء لا يصح مع الجهل ، فدلَّ على أنَّ ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ أي يعلمونه ويقولون آمنَّا فيعلمونه مضمر لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم ﴾(١) ، أي يقولون سلام عليكم ، وإذا كانت الآيات والأخبار التي يقتضي العمل بها ، تُتأوَّل ولا تُحمل على الظاهر كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ (٢). فظاهر الآية يقتضي أنَّ أهل الكبائر يُخلَّدون في النار ، ويؤدِّي ذلك إلى / القول بمذهب القَدريَّة ، فلابد من تأويل هذه الآية فيكون المراد ، ومن يقتل مؤمناً متعمداً لقتله ، مستحِلا لدمه ، وكذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: (**بين الإسلام وبين الكفر ترك الصلاة ، فمَنْ** ٢٣-ب

= الجلالة صحيحاً . والذين قالوا بالوقف على الراسخين في العلم فسروا التأويل بأنه تفسير القرآن وبيان معناه ، وعلى هذا يكون رأيهم في الوقف صحيحاً أيضاً فليتنبه .

انظر : تفسير الطبري للآية الكريمة وما نقله عن الصحابة في الوقف وفي تفسير معنى التأويل ، وانظر كتابنا : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل . الفصل الخاص بآية آل عمران .

(١) الرعد : ٢٣ .

(٢) النساء : ٩٣ .

تركها فقد كفر) (١) يُتأوَّل على مذهب أكثر الأئمـــة ، ولا يحمـل على الظاهر ، فالآيات والأخبار التى ظاهرها التشبيه ولا يقتضـى العمل بها بل يقتضى العلم ، أولى وأحرى لأن تُتأوَّل ، لأنَّا إذا قلنـا على العرش استوى ، لا يقتضى العمل ولا له تـأويل ، فظـاهره يقتضى حدوث الرب عز وجلَّ ، وتشبيهه بالخَلْق ، فما فائدة إعلامنا به، كذلك قوله عليه الصلاة والسلام :(**خَلق آدمَ على صورته**) (٢) إذا قلنا ليس لها تأويل ولا تقتضى العمل فيكـون هذيانـا ولغـواً ، ونكون قد صَدَّقنا الكفار فى قولهم :﴿ مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ ﴾ (٣) أى يـأتى بشئٍ لا معنى له وغرضهم من نَفْى التأويل بقاؤهم على التشـبيه ، فإن لم يقولوا بالتأويل ، ونَفوا التشبيه لم يطالبوا بغيره ولـم يجـب عليهم أكثر من ذلك، لأنَّ الـذى يحوجنا ويدعونا إلى التأويل قـول المخالـف: لا أدرى ولا أتأوَّل ، أنا أحمل هـذا الاسـتواء علـى

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مسلم ٨٨/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان إطلاق اسـم الكفـر على من ترك الصلاة) بلفظ (إنَّ بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة) ؛ سـنن أبى داود ٢١٩/٤ (كتاب السنَّة ، باب فى ردِّ الإرجـاء) ؛ سـنن الـترمذى ١٢٥/٤ ، (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى ترك الصلاة) بلفظ (بين الكفر والإيمان ترك الصلاة) ؛ سنن ابن ماجة ٣٤٢/١ (كتاب إقامة الصلاة والسنَّة فيها ، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة) ولفظه (بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة) .

(٢) ورد هذا الحديث فى : البخارى ٦٢/٨ (كتاب الاستئذان ، باب بَدْءِ السلام) ؛ مسلم ٢٠١٦/٤ رقم (٢٦١٢) (كتاب البر والصلة ، باب النهى عن ضرب الوجه) ، ورقـم (٢٨٤١) (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئـدة الطير) ؛ مسند الإمام أحمد ٢٤٤/٢ عن أبى هريرة .

(٣) الدخـان : ١٤ .

الظاهر / ولا أدرى هل هو استقرار أو غير استقرار . وكذلك قوله ٢٤-أ عز وجل : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (١) أحملها على الظاهر ، ولا أدرى هل هما جارحتان أو غير جارحتين ، وهذا جهل منهم بالرب عز وجل ، وذلك يؤدى إلى كفره لأن من جهل صفة من صفات معلومة ، لم يعرف المعلوم على ما هو به ، وقوله لا أدرى شك فى الله عز وجل ، وقلة علمه بما يجوز فى حقه وما لا يجوز ، لأن حمل هذه الآيات والأخبار التى ظاهرها التشبيه على ظاهرها إنما تصح بعد نفى التشبيه ، وهو أن يعتقد أن هذا الاستواء ليس بجلوس ولا استقرار ولا ملاصقة . ثم بعد ذلك هو مخير إن شاء تأول ، وإن شاء حمله على الظاهر ، وكذلك قوله عز وجل : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ، وقوله عز وجل : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (٢). يعتقدون أن هذه اليد ليست بجارحة ولا تلمس ، فما هى ؟.

يقال لهم : قد اختلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قال اليد ها هنا يد قدرة ، والمراد بالتثنية الواحد كقول الشاعر خليلى وصاحبى / ٢٤-ب والدليل عليه أن جميع الموجودات والمخلوقات بقدرته ، وخص آدم بالذكر ، كما أن المساجد كلها لله ، وخص الكعبة بالذكر ، والنوق كلها لله ، وخص ناقة صالح بالذكر ، فكذلك أيضا خلق آدم وجميع

---

(١) ص : ٧٥. (٢) يس : ٧١ .

المخلوقات بيده وخصَّ آدم بالذكر تشريفاً وتخصيصاً ، ومنهم من قال : اليد ها هنا صفة زائدة على القدرة خصَّ بها آدم وخلقه بها ، واحتج على القائل بهذا . وقيل : لو أنَّ المراد باليد ها هنا صفة زائدةٌ على القدرة؛ لأدَّى إلى أنْ يكون للربِّ صفات كثيرة لا نعلمها وهذا يؤدِّى إلى الجَهْل بالربِّ ، والواجب من ذلك ما ذكرته ، وهى نفى التشبيه، والاعتقاد بأنَّ هذه اليد ليست بجارحةٍ (١)، ولا تلمس ، وكذلك جميع الأخبار التى ظاهرها يقتضى التشبيه ، كقوله عليه الصلاة والسلام :(**خلق آدم على صورته**)، وقوله عليه الصلاة والسلام : (**إنَّ النار يلقى فيها وتقول**

---

(١) حكى الأشعرى إجماع السلف على إثبات اليد والقبضة لله تعالى ، وأنهما حقيقتان لا مجازاً وأن يده ليست نعمته أو قدرته كما تأولها على ذلك متأخرو الأشاعرة وأجمعوا على أن يديه مبسوطتان وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرَّفه به بقوله﴿ **ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى** ﴾ سورة ص : ٧٥ . ومعلوم أنَّ خصوصية آدم بهذا الشرف أنه خلقه بيديه ، فلو كانت اليد هى القدرة أو النعمة لتساوى فى ذلكِ خلقه آدم وغيره ، ولما كانت هذه الخصوصية ، وما أشار إليه المؤلف بأن اليدين بلفظ التثنية تدل على الواحد لم أجد له أصلاً فى اللغة إذ من المعروف أن الجمع قد يطلق ويراد به الواحد على سبيل التعظيم والتفخيم ، أمَّا أن يقال إن لفظ التثنية قد يطلق ويراد به الواحد فهذا لم أعثر له على أصلٍ فى اللغة ، بل إنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية قد جزم بأنَّ هذا ليس فى لغة العرب . راجع أصول أهل السنة للأشعرى .

هل من مزيد حتى يضع الجبَّار قدَمه فيها)(١)، وقوله عليه الصلاة والسلام**(رأيت ربى فى أحسن صورة)**(٢). فالواجب فى ذلك الاعتقاد بأنَّ الهاء فى قوله خلق آدم على صورته عائدة / إلى آدم أو إلى **٢٥-أ** المصوَّرة، لا إلى الربِّ عزَّ وجلَّ؛ لأنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ ليس بصورة ، لأنَّ الصورة لابدَّ لها من مصوِّر ، والربُّ عزَّ وجلَّ مُنزَّه عن ذلك ، وكذلك القَدَم أيضاً عائد إلى قَدَم الجبَّارِ الكافرِ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (٣) أو عائد إلى مَنْ قدَّمَه الربُّ عزَّ وجلَّ فى السابق أنَّه من أهل النَّار . قال الله عزَّ

---

(١) ورد هذا الحديث بلفظ مختلف فى : مسند الإمام أحمد عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (**احتجت الجنة والنار فقالت الجنة : يا رب مالى لا يدخلنى إلا فقراء الناس وسقطهم ؟ وقالت النار: مالى لا يدخلنى إلا الجبارون والمتكبرون ؟ فقال للنار : أنت عذابى أصيب بك من أشاء . وقال للجنة : أنت رحمتى أصيب بك من أشاء ، ولكل واحدة منكما ملؤها ، فأما الجنة فإن الله ينشىء لها ما يشاء ، وأما النار فيلقون فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه فيها ، فهنالك تمتلىء ويزوى بعضها إلى بعض وتقول : قَطْ قَطْ قَطْ**) . راجع هامش رقم ٣ ص ١٥٩من هذا الكتاب .

(٢) ورد هذا الحديث فى سنن الترمذى (كتاب تفسير القرآن ــ باب ٣٩) حديث رقم (٣٥٤٣) عن معاذ بن جبل رضى الله عنه . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال : هذا حديث صحيح ؛ سنن الدرامى (كتاب الرؤيا ــ باب ١٢) حديث رقم (٢٢٠٤) .

(٣) إبراهيم : ١٥ .

وجلَّ : ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ (١) أى سابقةُ صدق لا إلى الربِّ عزَّ وجلَّ ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾(٢) فمَنْ يعتقد ويؤمن بأنَّ الله إله ، ومع ذلك لا تمتلىء جهنَّم إلا به ، فالسكوت عنه أولى من الكلام معه ومناظرته ؛ لأنه لم يستفد من عقله غير التكلُّف الذى به يستحق العقوبة والتخلد فى النَّار ، وإنَّما العاقل على الحقيقة من يتوصل بعقله عند نظره استدلاله إلى الحقِّ ، كما بيَّنا أنَّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام استدل على خَلْق الكوكب والشمس والقمر بالتغيير والأُفول والانتقال من حال إلى حالٍ، وأَمَرَنا الربُّ عزَّ وجلَّ باتِّباعه لإصابته الحقَّ ، لا من يعتقد / ويصف الربَّ بالنزول ، والانتقال ، والتغيير من حال إلى حالٍ ويُمِرُّ هذه الأخبار على ظاهرها من غير تأويل ، ولا نَفْى تشبيهٍ ، بجَهْله وحماقته ، وقلَّة علمه وبصيرته ، وتأويلُ هذه الأخبار يطول شرحه ، وليس هذا موضعه .

٢٥-ب

١٧ – نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة :

ثمَّ يعتقدون أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم نبوته باقية بعد وفاته؛ كبقائها(٣)حال حياته إلى أن يَرِث الله عزَّ وجلَّ الأرض ومَنْ عليها ، وأنَّ شريعته ناسخة لجميع الشرائع ، وجميع الخَلْق يخاطبون بها ،

---

(١) يونس : ٢ .   (٢) الأنبياء : ٩٩ .

(٣) فى الأصل (لبقائها) والصواب ما ذكرناه .

قال الله عزَّ وجلَّ :﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ ﴾ (١) ومُعْجزهُ بَاقٍ وهو القرآن قال الله عز وجل :﴿ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ ﴾ (٢) ﴿ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ ﴾ (٣)﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ ﴾ (٤) ، وأنَّ مِعْراجه صحيح ، وكان فى اليقظة لا فى المنام ، فأُسرِى به إلى بيت المقدس ، قال الله عزَّ وجلَّ :﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ﴾ (٥) ومُحَالٌ أن يقول أُسْرى به ولم يسر به ، وعرج به إلى السماوات السَّبْع ، وإلى العرش ، وعرض عليه جميع المخلوقات / قال الله عزَّ وجلَّ :﴿ لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ ﴾ (٦)، وسمع كلام الله القديم الأزلى بلا واسطة ، كما سمع موسى عليه الصلاة والسلام بلا واسطة ، قال الله تعالى:﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ﴾ (٧) فالفَرْق بين نبيِّنا وبين موسى عليهما الصلاة والسلام ، أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سمع كلام الربِّ عزَّ وجلَّ وهو على وجه الأرض مِنْ وراء حجاب، ونبينا عليه الصلاة والسلام سمع كلام الله عزَّ وجلَّ ، وهو بالأُفُق الأعلى لا مِنْ وراء حجاب ، بل مع المشاهدة ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ (٨)أى ما كذب الفؤاد ما رآه بعَيْن رأسه، وأنَّ جميع ما أخبر به صدقٌ ، من قوله عليه الصلاة والسلام

٢٦-أ

(١) سبأ : ٢٨ (٢) هود:١٣ (٣) يونس: ٣٨ (٤) الإسراء:٨٨

(٥) الإسراء : ١ (٦) النجم:١٨ (٧) النجم:١٠ (٨) النجم: ١١

(أشْرَفْتُ على الجنة فوجدت أكثرها البُلْه ، وأشرفت على النار فوجدت أكثرها النِّساء) (١) ، وهذا دليل على أنَّ الجنَّة والنار مخلوقتان قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (٢) ، و ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ (٣) محال أن يقول أُعدت وما أعدت فمَنْ أنكر ذلك فقد

---

(١) ورد هذا الحديث فى مجمع الزوائد للهيثمى ٧٩/٨ ، ٢٦٤/١٠: (باب ما جاء فى البُلْه) عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وقال : رواه البزَّار وفيه سلامة بن روح وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه أحمد بن صالح وغيره ، وروايته عن عقيل وجادة ط . بيروت ١٩٨٨م.

وقال العجلونى فى كشف الخفاء ١٦٤/١ حديث رقم (٤٩٥) ط . عباس الباز - مكة: رواه البيهقى والبزار والديلمى والخلعى بسند فيه لين عن أنس رفعه وله شاهد عند البيهقى من حديث مصعب بن ماهان عن جابر ، لكن قال عقبه : إنه بهذا الإسناد منكر ، وقال القارى : فى الموضوعات وصححه فى التذكرة وليس كذلك ، بل قال ابن عدى : إنه منكر .

وجاء عن سهل التسترى فى تفسير البله بأنهم الذين ولهت قلوبهم وشُغلت بالله عز وجل ، وعن أبى عثمان : الأبله فى دنياه الفقيه فى دينه ، وروى البيهقى عن الأوزاعى أنه قال: الأعمى عن الشر البصير بالخير ، ومثله قول القرطبى هم البله عن معاصى الله، وقال: وفى النهاية البله هم الذين غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظن بالناس لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها وأقبلوا على آخرتهم فشغلوا أنفسهم بها فاستحقوا أن يكونوا أكثر أهل الجنة ، فأما الابله وهو الذى لا عقل له فغير مراد فى الحديث .

(٢) آل عمران : ١٣٣ . يعنى الجنة .

(٣) البقرة : ٢٤ ، آل عمران : ١٣١ . يعنى النار .

كذب الله عزَّ وجلَّ ، ورسوله صلى الله عليه وسلم فيما أخبرا بـــه ، وذلك كفر .

والمِعْـراج والإسـراء غـير مسـتحيل فى العقل ، فالإيمـان بـه واجبٌ / والمنكر له مكذِّبٌ لما أخبر به الـربُّ عـزَّ وجـلَّ ، وكذلك المنكر للشفاعة أيضاً ، والحَوض ، والصراط ، والمـيزان قال النبىُّ صلَّى الله عليه وسلم :(**ادخَرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**) (١) .

٢٦-ب

وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : (**تخرج طائفة مـن أمتى من النار بشفاعتى وقد صاروا كالحِمَمَـة**) (٢) . والأخبـار

---

(١) ورد هـذا الحـديث ومـعه أحاديث الشفـاعة فـى : البخـارى ٢٤٧/٨ (كتـاب التـفسير ، فـى تفسير سـورة الإسـراء ، بـاب (" **ذريـة مـن حـملـنا مـع نوح** ") و ٤١١/١٣ (كـتاب التـوحيـد ، باب كلام الربِّ تعالى يوم القيامـة) و ١٠/٨ فـى تـفسير قـوله تعـالى ﴿ **وعـلم آدم الأسـمـاء** ﴾ ؛ مسـلم ١٨٤/١ (كتـاب الإيمـان ، باب : أدنـى أهـل الجـنة مـنـزلـة) ؛ التـرمـذى ٥٣٧/٤-٥٣٨ (كـتاب صفـة القـيامـة : بـاب مـا جـاء فـى الشـفاعة) ؛ مسـند أحمـد (٢١٣/٣) .

(٢) لـم أعثـر علـى النـص الـذى أورده المـؤلف ، وجاء فى البخـارى (كتـاب القبائل) عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " سيخرج قوم من النار قد احترقوا وكانوا مثـل الحمم " ... حديـث رقـم ١١٣٠٧ ، ٢٦٢١٦ ، ١١٤٢٤ .

الـــواردة فـــى الحوض (١) والميزان (٢) والصـــراط (٣) وعـــذاب القبر (٤) مشهورة معروفة فَمَن ردَّ خبراً منها كمَـــنْ ردَّ كـــلام الله

---

(١) وردت أحاديث الحوض فى : البخارى ٦٠٣/٨ (كتاب التفســـير : بـــاب : ﴿ **إنـــا أعطيناك الكوثر** ﴾ ، و٤٧٢/١١ (كتاب الرقاق : فى الحوض) ؛ مسلم ١٧٩٣/٤ (كتـــاب الفضائل : باب : إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم) ؛ الـــترمذى ٤١٩/٥ (كتـــاب التفسير : باب " ومن سورة الكوثر ") ؛ ابن ماجة ١٤٥٠/٢ (كتاب الزهد : باب " صفة الجنة ") ؛ مسند أحمد ٢٨٠/٥-٢٨٣ ؛ سنن الدارمى ٣٣٧/٢ فى كتاب الرقائق .

(٢) وردت أحاديث الميزان عن أبى الزّناد عن الأعرج عن أبى هريـــرة أن رســـول الله صلّى الله عليه وسلم قال : [**يد الله ملأى لا يَغِيضُها نفقة ، سحَّاءُ الليلَ والنَّهارَ ، وقـــال أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات ، فإنَّه لم يَغِضْ ما فى يده ، وقال عرشه على المـــاء وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع**] راجع البخارى (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فـــى الذات والنعوت وأسَامِى الله) . كذلك ورد عن الميزان فى صحيح مسلم عن أبى مـــالك الأشعرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [**الطهور شطر الإيمان ، والحمـــد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن -أو تملأ- ما بين السماوات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لـــك أو عليـــك ، كـــل الناس يغدو فبائعٌ نفسه فمعتقها أو موبقها**] (كتاب الطهارة ، بـــاب فضـــل الوضـــوء) حديث رقم (٥٥٦) . وفى القرآن الكريم ﴿ **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلـــم نفس شيئا** ﴾ (الأنبياء : ٤٧) فوجب الإيمان بها .

(٣) وردت أحاديث الصراط فى : البخارى (كتاب الآذان)؛ مسلم (كتاب الإيمان) ضمن حديث طويل وفيه[.. **وفى حافتى الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمـــرت بـــه ، فمخـــدوش ناجٍ ، ومكدوس فى النار..والذى نفس أبى هريرة بيده إنَّ قعر جهنم لســـبعون خريفا**].

(٤) وردت أحاديث عذاب القبر فى البخارى (كتاب الجنائز) ؛ مسلم (كتاب المساجد) وكان من أدعية الرسول صلى الله عليه وسلم المشهورة : (**اللهمَّ إنِّى أعوذ بك من عـــذاب القبر**) ، وفى الحديث [**والقبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفـــر النـــار**] وانظر تفصيل ذلك فى شرح العقيدة الطحاوية ص٣٠٢-٣١٥ .

تعالى ، قال الله عزَّ وجلّ : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ (١) .

١٨- [ترتيب الصحابة فى الفضل]

ثمَّ يعتقدون أنَّ أفضل النَّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثمَّ عمر (٢) ، ثمَّ عثمان ، ثمَّ على رضى الله عنهم ، وأنَّ المُقدَّم فى الخلافة هو المقدَّم فى الفضيلة ؛ لاستحالة تقديم المفضول على الفاضل ، لأنَّهم كانوا يراعون الأفضل فالأفضل ، والدليل عليه أنَّ أبا بكر لمَّا نصَّ على عمر ، قام إليه طلحةُ رضى الله عنه فقال : ما تقول [إذا لقيت ربك] (٣) وقد وليت علينا فظّاً غليظاً ؟ فقال له أبو بكر رضى الله عنه حرَّكت لى عينيك ، وذلَّلت لى عَقبيك وحَمْتَنى (٤) تلفِتْنى عن رأيى ، وتَصدُّنى

---

(١) الحشر : ٧ .

(٢) ورد الحديث بتفضيل أبى بكر وعمر فى : البخارى ٧/٥ (كتاب فضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم) باب حدثنا الحميدى ... عن محمد بن الحنفية قال : قلت لأنس : أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : أبو بكر . قلت: ثم من؟ قال : ثم عمر. وخشيت أن يقول عثمان ، قلت : ثم أنت . قال : ما أنا إلا رجل من المسلمين ؛ وكذلك ورد مع اختلاف فى الألفاظ فى : سنن أبى داود ٢٨٨/٤ (كتاب السنة باب فى التفضيل) ؛ ابن ماجة ٣٩/١ (المقدمة ، باب فضل عمر) عن عبد الله بن سلمة قال : سمعت عليًّا يقول: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وخير الناس بعد أبى بكر عمر ؛ المسند رقم ٨٣٣ ، ٨٣٥ ، ٨٣٧ ، ٨٧١ ؛ وفى الجامع الكبير للسيوطى ٥١٨/١ ط . مجمع البحوث ١٩٧٩م: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر .

(٣) ما بين المعقوفتين [ ] فراغ فى الأصل ، وقد أكملناه لتمام المعنى .

(٤) وحَمْتَنى : يقال حَامَمْتُه مُحامَّة بمعنى طالبته . وقال أبو زيد : يقال أنا مُحامٌّ على هذا الأمر .. أى ثابت عليه . انظر مادة (حمم) لسان العرب ١٥٣/١٢ .

٢٧-أ عن دينى (١)، بل أقول له إذا / سألنى :خَلّفْتُ عليهم خيرَ أهلِك(٢) .

فدلَّ ذلك أنَّهم كانوا يراعون الأفضل فالأفضل ، وأنَّ النبِّى صلَّى الله عليه وسلم لم يصرِّح بالنصِّ على أحدٍ ، وإنما ثبتت الخلافة بالإجماع لا بالنصِّ . وقد قِيل إنها ثبتت بالنصِّ ، ولكنه نصٌّ خفىٌّ يحتاج إلى تأويلٍ وتأمُّلٍ مثل قوله عليه الصلاة والسلام (**مروا أبا بكر فليُصلِّ بالناس ، لا ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره** (٣) **اقتدوا باللذين من بعدى أبو بكر وعمر**) (٤) ،

---

(١) فى الأصل (تصدّنى عن ذنبى) .

(٢) روى أنه قد دخل طلحة بن عبيد الله على أبى بكر الصديق فقال له : استخلفتَ على الناس عمر وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه ، وكيف به إذا خلا بهم وأنت لاقٍ ربك فسائلك عن رعيتك !! فقال أبو بكر : أجلسونى ، فأجلسوه فقال : أبالله تخوفنى !! إذا لقيت ربى فسألنى قلت : استخلفت على أهلك خير أهلك . راجع الكامل ج٢/٤٢٥ .

وقد أورد هذا النصَّ الباقلاَّنى فى خطبة الصديق حينما قدَّم عمر رضى الله عنه للخلافة بعده . راجع فى ذلك التمهيد للباقلانى ص١٩٧ . ط ١٩٥٠م .

(٣) ورد هذا الحديث عن عائشة رضى الله تعالى عنها فى: سنن الترمذى ٥/٢٧٦(كتاب المناقب : مناقب أبى بكر الصديق ، باب رقم ٥٩) وقال الترمذى : هذا حديث غريب ، وذكره السيوطى فى (الفتح الكبير) ٣/٣٧٣ وقال إنه فى سنن الترمذى عن عائشة ؛ وقال الألبانى فى (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) ٦/٩٦ : ضعيف جداً .

(٤) ورد هذا الحديث بهذا اللفظ أحياناً ، وورد أحياناً أخرى بلفظ [إنى لا أدرى ما قدر بقائى فيكم فاقتدوا باللذين من بعدى أبو بكر وعمر .... الخ] الحديث

الحديث عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ٥/٢٧١-٢٧٢ (كتاب المناقب ، باب منه) ، وقال الترمذى : " وفى الباب عن ابن مسعود. هذا حديث حسن " ؛ سنن ابن ماجة ١/٣٧ (المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم)؛ المسند ط . الحلبى ٥/٣٨٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ . وصحح الألبانى الحديث فى (صحيح الجامع الصغير) .

وكقوله فى علىٍّ رضى الله عنه : **(أنت مِنِّى بمنزلة هارون من موسى)**(١)**(مَنْ كنت مولاه فعلىٌّ مولاه)** (٢) والصحيح أنَّه لم ينصَّ على أحدٍ ، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام **:[إنْ تُولُّوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً فى نفسه قويًّا فى أمر الله ، وإن تولُّوها عمر تجدوه قويًّا فى بدنه قويًّا فى أمر الله ، وإن تُولُّوها عثمان تجدوه هادياً مهديًّا ،وإن تُولُّوها عَليًّا يهدكم إلى الصراط المستقيم** (٣)

---

(١) ورد هذا الحديث – مع اختلاف فى الألفاظ – عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : البخارى ١٩/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبى .. باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ (كتاب فضائل الصحابة.. ، باب من فضائل على بن أبى طالب)؛ سنن الترمذى ٣٠١/٥-٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ سنن ابن ماجة ٤٢/١-٤٣-٤٥ (المقدمة) ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : فضل على بن أبى طالب ...)؛ المسند ٩٧/٣. والحديث فى فضائل الصحابة (رقم ٩٥٤-٩٥٧-١٠٣٠-١٠٤٥-١٠٩١-١١٤٣ -١١٥٣ .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٢٩٧/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب ...) وقال الترمذى : " هذا حديث حسن غريب " . وصححه الألبانى فى تعليقه على (مشكاة المصابيح) للتبريزى ٢٤٣/٣ ، وكذا صححه فى (صحيح الجامع الصغير) ٣٥٣/٥ ط . المكتب الإسلامي ــ بيروت ١٩٩٠م ؛ سنن ابن ماجة ٤٥/١ (المقدمة ، فضل على ....) عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه .

(٣) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : مسند الإمام أحمد ١٧٦/٥ حديث رقم (٨٧١) عن زَيدِ بن يُثَيْعٍ عن عَلىٍّ قال : قيل يا رسول الله من يُؤَمَّرُ بعدك قال : **(إن تُؤَمِّرُوا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً فى الدنيا راغباً فى الآخرة وإن تُؤَمِّرُوا عمر تجدوه قوياً أميناً لا يخاف فى الله لومة لائم وإن تؤمروا علياً ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم إلى الطريق المستقيم)** ، كذلك ١٥٧/٣-١٥٨ حديث رقم (٨٥٩) ، قال الشيخ شاكر: إسناده صحيح ... والحديث فى مجمع الزوائد (١٧٦/٥) وقال " رواه أحمد والبزار والطبرانى فى الأوسط ، ورجال البزار ثقات " .

فأخبر أنَّ كل واحد منهم يصلح للإمامة على الانفراد ، ولم ينـــصَّ على أحدٍ لأنَّه لو نصَّ على أحد لما قال إن تولوها ، ولمـــا قـــالت

٢٧-ب الأنصار منَّا أمير ومنكم / أمير فدلَّ على أنَّ الخلافة بَعْد النبى صلـــى الله عليه وسلم لأبى بكر رضى الله عنـــه بالإجمـــاع لا بـــالنصِّ، والإجماع حُجَّةٌ. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ (١).

فإن قِيل: عليٌّ أولى بالخلافة لأنَّه أعلم من أبى بكر وأشجع، وكان أقرب إلى النَّبى صلَّى الله عليه وسلم من أبى بكر؛ لأنه كان ابن عمِّه.

يُقال لهم : هذا ليس بصحيح ، والدليل على أنَّ أبا بكـــر كـــان أعلم الصحابة بعد النَّبى صلى الله عليه وسلَّم وأشجعهم قولـــه يـــوم الرِّدة : ولو منعونى عِقالاً أو عناقاً مما أعطوا رسول الله صلـــى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ولو خلانى الناس كلهم لجاهدتُهم بنفســـى . فقال عمر رضى الله عنه سمعت النَّبى صلَّى الله عليه وسلم يقول : **(أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلـــه إلا الله فـــإذا قالوهـــا عصموا مِنِّى دمـــاءهم وأموالـــهم)** (٢) . فقـــال لـــه أبـــو بكـــر

(١) النســـاء : ١١٥ .

(٢) ورد هذا عن عدد من الصحابة بروايات مختلفة فى : البخـــارى (١٠/١) (كتـــاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... الخ) ؛ ١٠/٩ (كتاب اســـتتابة المرتديـــن والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض) ؛ مسلم ٥٢/١-٥٣ (كتاب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس ... الخ) . وقال السيوطى فى "الجامع الصغـــير": متفـــق عليـــه،رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر ".

رضى الله عنه : سمعته يقول إلا بحقها ، والزكاة من حقـــها ، والله لا أفرق بين ما جمع الله عــز وجـــل (١) ، قـــال الله عز وجل : / ٢٨-أ ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ (٢) ، وكان النبى صلى الله عليــــه وسلم قبل وفاته قد جهز جيشا ثم مات ، والجيش مجهز لم يســـر ، وارتد الناس ثم مات فقال عمر لأبى بكر رضى الله عنهما : الناس قد ارتدوا ، وحماة الإسلام فى هذا الجيش ، ومن الـــرأى رده مـــن

---

(١) يروى أنه بعد أن تولى أبو بكر الخلافة قال لأسامة : أنفذ لأمر رسول الله صلـــى الله عليه وسلم ، فقال عمر بن الخطاب : كيف ترسل هذا الجيش والعـــرب قـــد اضطربـــت عليك!؟ فقال الصديق : لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة ، ما رددت جيشـــا أنفـــذه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال له عمر وغيره : إذا منعك العرب الزكاة فاصبر عليـــهم . فقـــال : والله لـــو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه . والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة . فقيل له ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتى .

وعن أبى هريرة أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه أسامة بن زيد فى سبعمائة إلى الشام ، فلما نزل بذى خشب قبض النبى وارتدت العرب حول المدينة فاجتمع أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصديق فقالوا : يا أبا بكر رد هؤلاء ، فقـــال والذى لا إله غيره لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله مـــا رددت جيشـــا وجهـــه رسول الله ، ولا حللت لواء عقده الرسول فوجه أسامة فجعل لا يمـــر بأنـــاس يريـــدون الارتداد إلا قالوا : لولا أن لهؤلاء قوة ما خرج هؤلاء من عندهم ولكن ندعهم حتى يلقـــوا الروم . فلقوا الروم فهزموهم وقتلوهم ورجعوا سالمين فثبتوا على الإسلام .

راجع العواصم من القواصم لأبى بكر بن العربى ص٤٥ هامش (١) ــ تحقيق محـــب الدين الخطيب ؛ البداية والنهاية ٣١١/٦ ؛ الكامل لابن الأثير ٢٦٦/٢ ؛ تاريخ الطـــبرى لابن جرير الطبرى ٢٢٢/٣ ط. القاهرة ١٣٢٩هـــ .

(٢) البقـــرة : ٤٣ .

المَسِير لما قد جهّز له ، فقال أبو بكر رضى الله عنه : أشُجاع فى الجاهلية وخوّار فى الإسلام ، والله لا رددت جيشاً جهَّزه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال عمر رضى الله عنه : لم يبق أحدٌ - أنا ولا غيرى-إلاَّ وداَخَلَه فَشَلٌ إلا ما كان من أبى بكر رضى الله عنه.

ومن الدليل على أنَّ أبا بكر أشجع من عليٍّ رضى الله عنه[أنَّ **النَّبىَّ صلى الله عليه وسلم أعلم عليًّا بموته فقال له: ابن مُلْجم يقتلك**(١)]، فكان عليٌّ رضى الله عنه إذا لقى ابن مُلْجم يقول : متى تخضب هذه من هذه يعنى لحيته من دم رأسه ، فكان إذا دخل الحرب فلاقى الخَصْم يعلم أنَّ ذاك الخصم لا يقتله فهو معه كأنَّه نائم على فراشه وأبو بكر رضى الله عنه كان إذا دخل الحرب ولاقى الخصم / لا يدرى هل يُقتل أم لا يُقتل ، فمن يدخل الحرب وهو لا يدرى هل يقتل أم لا ويقاسى من الكرِّ والفرِّ والجزع والفزع ما يقاسى ، يكون كمن يدخل الحرب وهو نائم كأنه على فراشه ؛ فدلَّ على أنَّ أبا بكر رضى الله عنه كان أشجع .

٢٨-ب

ثمَّ يُقال لهم : الشجاعة ليس فيها فضل ، الدليل عليه لو أنَّ الشجاع تخلَّف عن الجهاد وجاهد الجبانُ لكان الفَضْلُ للجبان لا للشجاع المتخلِّف، ثمَّ لو جاهدا جميعاً وقلنا الفَضْل للجبان كان غير

(١) وردت أحاديث كثيرة فى وفاة عليٍّ بن أبى طالب ، وإعلام النَّبى صلى الله عليه وسلم بأنه سيقتل على يد أشقى الناس دون ذكر ابن ملجم ذكرها الهيثمى فى مجمع الزوائد، باب وفاته رضى الله عنه : ١٣٦/٩ وذكر أن بعضها رواه الطبرانى بإسناد حسن ، وأحمد والطبرانى والبزار باختصار ورجال الجميع موثقون .

بعيد ، لأنَّ الجبان يقاسى من المشقَّة ما لا يُقا ميه (١) الشجاع الـذى له دُرْبَةٌ بالحرب ، فإذا قلنا إنَّ الجبان أفضل لما يناله من المشقة فى كرِّه وفرِّه يكون غير بعيدٍ ، وكذلك القرابة أيضاً ليس فيـها فضـلٌ لأنَّ الإنسان يكتسب الفَضْل بما يفعله بنفسه قال الله عزَّ وجلَّ ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (٢) والقرابة شىء إلى الله عزَّ وجـلَّ ، ليست ممَّا يكتسب العبد فضلاً وغيره ، والدليل عليه أنَّ والد النبـى صلى الله عليه وسلم ووالدته فى النَّار ، فلو أنَّ القرابة/ تفيد(٣) شيئاً لأفادتهما ، لأنَّهما أقرب من غيرهما . وقد روى فى الخـبر عـن النَّبى صلى الله عليه وسلم أنه قال-: لفاطمة ـ عليـها السـلام ـ (**إن أردت اللحوق بى فعليك بكثرة السجود**)(٤) أحالها على العمل لا على النَّسَب والقرابة ، ولو أنَّ القرابة ينال بـها فضـلاً لكـان العبَّاس أفضل من علىٍّ ، لأنَّ العباس عمُّ النبى صلَّى الله عليه وسلم ، وعلى ابن عمه والعمُّ أقرب من ابن العمِّ ، وعلىٌّ أفضل من العبـاس فـدلَّ على أنَّ الفضل بمعنى آخر ليس بالقرابة ، وهـو مـا روى

٢٩-أ

(١) فى الأصل (ما لا يقاسه) .

(٢) النجـم : ٣٩ .

(٣) فى المتن (تقبل) وصححه الناسخ فى الهامش (تفيد) وبه يستقيم المعنى .

(٤) ورد هذا الحديث فى : سنن ابن ماجة ٤٥٧/١ رقم (١٤٢٢) (كتاب إقامة الصـلاة والسنة فيها ، باب ما جاء فى كثرة السجود) بإسناد حسن عن أبى فاطمة ؛ مسند أحمـد ٤٢٨/٣ بلفظ مختلف ، ومن طريق ثالث مختصر بلفظ " يا أبا فاطمة إن أردت أن تلقانى فأكثر السجود " وفيها ابن لهيعة وهو حسن الحديث فى المتابعات والشواهد ، قاله الألبانى فى إرواء الغليل ٢١٠/٢ (ط المكتب الإسلامى) .

عن النَّبى صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : (**إنَّ ربكم واحدٌ وإنَّ أباكم واحدٌ كلكم لآدم وآدم من تراب ليس لعربِىٍّ فَضْل على عجمىٍّ**) (١) ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (٢) .

فإن قِيل : علىٌّ أعلم من أبى بكر رضى الله عنهما لأنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم قال : (**أنا مدينة العلم ، وعلىٌّ بابها ، فمنْ أراد المدينة فليقصد الباب**) (٣) يُقال لهم : هذا الخبر لا يخلو إمَّا أن يكون علىٌّ رواه أو غَيرُه ؟ فإن كان غير علىٌّ رواه فهذا عِلْم من العلوم قد عَلِمناه من غير الباب وإذا جاز / أن يُعلم علم من العلوم من غير الباب جاز أن يُعلم جميعها أو أكثرها من غير الباب ، وإن كان علىٌّ قد رواه فهذه شهادته لنفسه وشهادة الرجل لنفسه لا تُقبل ، فدلَّ على أنَّ الخبر له معنىً غير ما ذهبوا إليه وقوله عليه الصلاة والسلام : (**أنا مدينة العلم وعلىٌّ بابها**) (٣) لم

٢٩-ب

---

(١) ورد حديث حجة الوداع فى مواضع مختلفة : انظر فتح البارى ١٠٨/٨؛ وصحيح مسلم ٨٨٦/٢-٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم) ؛ وقد أورد الشيخ ناصر الألبانى زيادات من كتب الحديث فى (حجة النبى ص ٧١-٧٣) .

(٢) الحجـرات : ١٣ .

(٣) أورد ابن الجوزى هذا الحديث فى كتابه الموضوعات ، وتحدَّث فيه عن طرقه وألفاظه ، راجع : كتاب الموضوعات ٣٤٩/١-٣٥٠ ؛ انظر السيوطى فى اللالىء المصنوعة ٣٢٨/١-٣٣٦ ؛ الشوكانى فى الفوائد الموضوعة ص ٣٤٨-٣٤٩ ط. بيروت ١٣٩٧هـ . وكذلك تحدَّث الإمام ابن تيمية عن ذات الحديث فى منهاج السنة النبوية ٥١٥/٧ وقال إنه موضوع وأشار إلى ما ذكره ابن الجوزى فى ذلك ، وقال الألبانى هو موضوع فى الجامع الصغير ١١/٢ ، وقال عنه الترمذى : حديث غريب منكر راجع السنن ٣٠١/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) .

يــرِد عليًّا بن أبى طالب كرَّم الله وجهه ، وإنما أراد بقوله " علــىٌّ بابها " أى رفيع بابها وعظيم شأنها كقوله تعالى : ﴿ **هــذا صــراطٌ علىٌّ مستقيم** ﴾ (١) بقراءة يعقوب الحضرمى ، أى رفيع مســتقيم ، فيكون علىٌّ ها هنا بمعنى عالٍ كما قال امرؤ القيس :

مِكَــرٌّ مِفَــرٌّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعًا ** كَجلمودِ صَخْرٍ حطَّه السَّيْلُ من علِ (٢)

أى من عالٍ ، وإذا كان بمعنى عالٍ فلا حجة لهم فيه .

والدليل على أنَّ أبا بكر رضى الله عنه أعلم وأفضــل قولــه صلى الله عليه وسلم : (**يؤمكم أعلمكم وأفضلكم**) (٣) .

ثمَّ لما وقع صلَّى الله عليه وسلم فى الـــنّزع وحضــر وقــت الصلاة قال : (**مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس**) يقول علىٌّ رضى الله عنه : كنت حاضرًا بين يدى النبى صلى / الله عليه وسلم وما كنت ٣٠-أ غائبًا فقال : مُروا أبا بكر فليصلِّ بالناس وتركنى ، فرضينا لدنيانــا ما رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا .

---

(١) الحجــر : ٤١ .

(٢) راجع : ديوان امرىء القيس ص٥٢ - ط دار صادر - بيروت .

(٣) ورد هذا الحديث بألفاظ وروايات مختلفة فى : البخـــارى ١٦٣/١ (كتــاب الأذان ، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة) ، ١٦٥/١-١٦٦ - (كتــاب الأذان ، بــاب : إذا استووا فى القراءة فليؤمهم أكبرهم) ، ١٩١/٥ (كتاب المغازى ، باب من شهد الفتح) ؛ سنن أبى داود ١٥٩/١ حديث رقم (٥٨٢) (كتاب الصلاة ، باب من أحق بالإمامـــة) ؛ سنن النسائى ٧٤/٢ (كتاب الإمامة ، ذكر الإمامة والجماعة . إمامة أهل العلم والفضل) ٧٦/٢ (كتاب الإمامة ، من أحق بالإمامة) .

فإن قِيل عليٌّ أولى بالخلافة من أبى بكر لقول النبى صلَّى الله عليه وسلم : (**أنت منِّى بمنزلة هارون من موسى**) (١) يُقال لهم هذا الخبر أيضاً لا حجَّة لكم فيه لأنَّه إنْ أراد بقوله : أنت منِّى بمنزلة هارون من موسى أنت أخى ، كما أنَّ هارون أخو موسى ، فهذا لا يصحُّ ؛ لأنَّ علياً كان ابن عمِّه لم يكن أخاه ، فإن أراد به أنَّك الخليفة بعدى كما أنَّ هارون كان الخليفة بعد موسى عليهما الصلاة والسلام فهذا فاسد أيضاً ، لأنَّ هارون مات قبل موسى ، فلم يكن الخليفة بعده ، فلو كان المراد به الخلافة لقال مَنزلتُك منِّى منزلة يوشع بن نون ، لأنَّ الخليفة بعد موسى كان يوشع بن نون ، فدلَّ على أنَّ الخبر له معنىً غير ما ذهبوا إليه ، وذلك أنَّ النبى صلى الله عليه وسلم خرج إلى بعض الغزوات ، واستخلف عليًا فى أهله، فقال المنافقون إنَّما خَلَّفه بُغْضاً وقِلى ، فلحق عليٌّ رضى الله عنه / النبىَّ صلى الله عليه وسلم وقال: إنَّ المنافقين قالوا كَيْت وكيْت ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم كَذَبوا ، خَلَّفتك كما خلَّف موسى هارون ، أَمَا ترضى أن تكون منِّى بمنزلة هارون من موسى ، لأن موسى لما توجه لميقات ربه استخلف هارون فى قومه ، وإذا كان المراد به الخلافة فى حال الحياة ، فهذا لا حجة لهم فيه ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستخلف على أهله فى كل غزوة يغزوها رجلا من أصحابه ، كابن أم مكتوم ، وغيره .

٣٠-ب

(١) سبق تخريج الحديث ص ١٧٣ .

فإن قيل : فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : من كنت مولاه فعلى مولاه ، يريد من كنت أولى به فعلي أولى به ، يقال لهم مولى ها هنا بمعنى الناصر ، أى من كنت ناصره فعلى ناصره ، قال الله عز وجل :﴿ وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (١) ، أى ناصره، وقال الشاعر: إذا ذل مولى المرء فهو ذليل (٢) أى إذا ذل ناصره ، وإذا كان المراد به من كنت ناصره / ٣١-أ فعلى ناصره فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان ناصرا لأبى بكر رضى الله عنه ، ولم يكن خاذلا له : بل كان كل واحد منهما ناصرا لصاحبه، ومؤنسا له قال الله عز وجل :﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ..﴾ (٣) ، وعلى بن أبى طالب رضوان الله عليه قد كان ناصرا له أيضا ، فإن أبا بكر رضى الله عنه لما قال : أقيلونى أقيلونى لم يقم غير على رضى الله عنه فقال : والله ما نقيلك ولا نستقيلك ، قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمن الذى يؤخرك ، رضيك لديننا أفلا نرضاك لدنيانا ؟ وجاهد بين يديه وتسرى بالحنفية فى أيامه ، وولدت له محمد بن الحنفية ، ولم يظهر غير الموافقة ، والنصرة .

---

(١) التحريم : ٤ .

(٢) هذا شطر من بيت أوله :

وأعلم علما ليس بالظن أنه * إذا ذل مولى المرء فهو ذليل**

قائل هذا البيت هو طرفة بن العبد أحد أقطاب الشعر الجاهلى . راجع فى ذلك ديوان طرفة بن العبد ص١٢٠ ط . القاهرة ١٩٥٨م .

(٣) التوبة : ٤٠ .

فإن قيل : لو كان أهلاً للخلافة لما قال أقيلونى أقيلونى ، لأنَّ الإنسان لا يستقيل من الشىء إلا إذا لم يكن أهلاً له ، يقال لهم : أقيلونى يدلُّ على زهده وورعه ، وخوفه من الزلل فى أمر الأمَّة ، يطلب الاستقالة لأجل ذلك ، ولأنه سمع النبى صلَّى الله عليه

٣١-ب وسلم / [**يَلْعنُ إماماً أَمَّ قوماً وهم له كارهون**] (١). فخشى أبو بكر رضى الله عنه أن يكون فيمن ولى عليهم من هو كاره له ، فقال أقيلونى أقيلونى ، فلمَّا أجابوه بالقبول والاستبشار ، ولم ينكر عليه مُنكِر خَفَّ عنه بعض ما تُوهِّم من كراهة كارهٍ ، ولهذا روى أنَّه رأى جبلاً فقال للجبل : لو كان بك مثل ما بى لتقطعت . ولأنَّ كل إنسان يطالب بأمر نفسه ، والإمام يُطالب بأمر نفسه وأمر الأمَّة ، فطلب الاستقالة لأجل ذلك .

وقد روى فى الخبر عن النبى صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : **مَنْ ولَّى على المسلمين رَجُلاً وهو يعلم أنَّ فى المسلمين مَنْ هو خير منه ، فقد خان الله**

---

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة فى كتب السنن فقد ورد فى : سنن الترمذى (٢٢٣/١) (كتاب الصلاة : باب (٢٦٣) ما جاء فيمن أمَّ قوماً وهم له كارهون) حديث رقم ٣٣٥ ، بلفظ " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم - ثلاثة : رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون ... الحديث " ؛ سنن ابن ماجة ٣١٠/١ (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها _ باب مَنْ أمَّ قوماً وهم له كارهون) . حديث رقم (٩٧١) عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ (**ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رءوسهم شبراً ، رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون ...**) ؛ وقال البوصيرى : إسناده صحيح ورجاله ثقات (٣١١/١) ، وصححه ابن حبان كما فى الترغيب ٣١٣/١ .

ورسوله (١) . فلو كان فى الصحابة من هو أفضل من أبـــى بكـــر الصديق رضى الله عنه ، لما أجمعوا على خلافته ؛ لأنَّ ذلك يـؤدِّى إلى خيانة الله ورسوله ، والأمَّة لا تجتمع على ضلالة (٢) ، للخـــبر المروىِّ عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، ومن الدليل علـــى أنَّ أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخَـلْق بعد رسول الله صلَّـــى الله عـليه وسلم قــوله عـليه الصلاة والسلام / : (**ما طَلَعت الشمس** ٣٢-أ **ولا غربت على رجل بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبـــى بكـــر رضى الله عنه**) (٣) . وهذا صريح كما ترى .

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مستدرك الحاكم ٩٢/٤ (كتاب الأحكام) عـــن ابـــن عبـــاس رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ " من استعمل رجلاً من عصابة وفى تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنيـــن " ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

(٢) ورد فى ذلك بعض الأحاديث بألفاظ وروايات مختلفة فى : سنن ابن داود ٩٨/٤ رقم (٤٢٥٣) كتاب الفتن والملاحم ، باب : ذكر الفتن ودلائلها) ؛ ســـنن الـــترمذى ٣١٥/٣ حديث رقم (٢٢٥٥) عن ابن عمر وقال الترمذى : هذا حديث غريب من هـــذا الوجـــه ؛ سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢ رقم (٣٩٥٠) (كتاب الفتن ، باب السواد الأعظـــم) ؛ مســـند الإمام أحمد ١٤٥/٥ حديث رقم (٢٧٩٨٥) عن أبى بصرة الغفـــارى ؛ ســـنن الدارمـــى (المقدمة)(٨) رقم (٥٤).؛مستدرك الحاكم (١١٥/١-١١٦) ؛ الطبرانى فى(المعجم الكبير) (١/٣٠٩/٣) ؛ ابن أبى عاصم فى (السنة) ١/٢ ط. بيروت ؛ وقال الألبانى فـــى سلســـلة الأحاديث الصحيحة ٣١٩/٣-٣٢٠ حديث رقم (١٣٣١) : فالحديث بمجموع طرقه حسن.

(٣)ورد هذا الحديث فى:تاريخ بغداد٤٣٨/١٢حديث رقم٦٩٠١بسنده عن أبى الدرداء قال: رآنى النبى صلى الله عليه وسلم وأنا أمشى أمام أبى بكر الصدِّيق، فقال:(**يا أبا الـــدرداء أتمشى أمام من هو خير منك فى الدنيا والآخرة ، ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد -بعد النبيين والمرسلين-أفضل من أبى بكر**)؛ كتاب "السنة " لأبن أبى عـــاصم ٥٧٦/٢ حديث رقم (١٢٢٤)؛وعزاه السيوطى فى الجامع الكبير(المخطوط)٦٣٧/٢ لابن عساكر .

فإن قيل : أخبرونا بما جرى بين عليٍّ ومعاوية رضى الله عنهما ، الحق مع مَنْ كان منهما ؟

يُقال لهم: اختلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قال : الحق كان مع على لقول النبى صلّى الله عليه وسلم **(علىٌّ على الحق، والحق معه حيث دار)**(١). ومنهم من قال : إنَّ كل واحدٍ منهما كان مجتهداً مُصيباً ، **لقول النبى صلى الله عليه وسلم:(كل مجتهد مصيبٌ)** (٢) . وأنهما لم يختلفا فى الأصول ، وإنما اختلفا فى الفروع كاختلاف الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة والناس فى ذلك على قولين : فمنهم من يقول إنَّ الحق فى جهة، وإنَّ المخالف فى تلك الجهة مخطىء له أجرٌ لا أنَّه خطأ يؤدِّى إلى كفره ، ولا فسقه ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام **(من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر)** (٣) ،

---

(١) لم يرد هذا الحديث فى كتب الصحاح ولا فى كتب السنن ، وقد تكلم عليه الإمام ابن تيمية فى كتابه منهاج السنة النبوية ٢٣٩/٤ وقال : إنه من أعظم الكلام كذباً وجهلاً فإن هذا الحديث لم يروه أحد عن النبى صلى الله عليه وسلم - لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. وقد علَّق على ذلك د . محمد رشاد سالم فقال : لم أجد هذا الحديث .راجع منهاج السنة .

(٣،٢) ورد الحديث الثانى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه فى : البخارى ١٠٨/٩ (كتاب الاعتصام ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ؛ مسلم ١٣١/٥-١٣٢ (كتاب الأقضية ، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ...) ولفظ الحديث فيهما : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " ؛ مسند الإمام أحمد ٣٩/١١-٤٠ رقم (٦٧٥٥) بلفظ مختلف عن عبد الله بن عمرو عن أبيه . وأما الحديث الأول فراجع ما يتعلق بهذه المسألة فى : أصول التشريع الإسلامى للشيخ على حسب الله ص٩٦-٩٧(فصل اختلاف المجتهدين ط. المعارف ١٩٦٤م)؛ أصول الفقه- د . محمد أبو النور٢٣٥/٣-٢٤٤(هل كل مجتهد مصيب ؟) ط . دار الفكر ١٩٥٧م.

ومنهم من يقول كلٌ منهما مصيب / للخير ، وحملوا أمـر معاويـة ٣٢-ب
وعليٌ رضى الله عنهما على ذلك ، وذلكِ أنَّ عثمـان بـن عفـان
رضى الله عنه كان الخليفة ، وهو ابن عمٍّ معاوية ، فَقُتِل مظلومـا ،
وولى بعده الخلافة على رضى الله عنه فجاء معاوية وطالبه بدمه ،
فقال عليٌّ رضى الله عنه : مـَنْ قتل عثمان ؟ فقام الخلفاء كلـهم ،
فأدَّى اجتهادهم إلى تركهم ذلك اليوم ؛ لأنَّه لا يمكنه قتل جميعـهم ،
وخشى على نفسه أيضاً أن يقتلوه ،كما قتلوا عثمان رضى الله عنه ،
فلمَّا تركهم ظنَّ معاوية وأصحابه أنَّهم قد تركوا شرطاً من شـروط
الإمامة ؛ لأنَّ من شرط الإمامة استيفاء الحقوق ، فإذا لم يسـتوف
الحقوق ، فقد ترك شرطاً من شروط الإمامة ، وبطلـت إمامتـه ،
والعَصْرُ لابدَّ له من إمامٍ ، فعقدوا لمعاوية بهذا الاجتهاد ، فكل واحدٍ
منهما كان مجتهداً مصيباً ، والدليل على أنَّه لم يجر بينهم ما يـؤدِّى
إلى الكفر والفسق ، أنَّ عليَّ بن أبى طالب رضى الله عنه كـان إذا
قاتل الكفَّار يُظْهِرُ / الفرح والاستبشار ، وفى حال قتالـه لمعاويـة ٣٣-أ
ظهر منه الهمُّ والحزن وأشرف على القتل ، فقال أبو الحسن : كـل
هذا بيننا ؟ إلى الله أشكو عُجَرِى وبُجَرِى (١) أى همومى وأحزانى ،

---

(١) روى عن علىٌ - كرم الله وجهه - أنه طاف ليلة وقعة الجمل على القتلى مع مـولاه قَنْبَرْ فوقف على طلحة بن عبيد الله ، وهو صريع ، فبكى ثمَّ قال : عَزَّ علىَّ أبا محمـد أن أراك مـُعفراً تحت نجوم السماء ، إلى الله أشكو عُجَرِى وبُجَرِى !! قال محمد بن يزيـد : معناه أشكو همومى وأحزانى ، وقيل : ما أُبْدِى وأخفى .
والعرب تقول : إنَّ من الناس مَنْ أُحَدِّثه بعُجرى وبُجرى أى أحدِّثه بمساوئى (راجع لسان العرب ٥٤٢/٤ مادة عجر) .

يا ليتني مِتُّ قبل هذا بعشرين سنة وكان يقول لأصحابه : ألا لا يُتْبَعُ مُولٍّ ولا يُدْفَف على جَريح . فلو وُجِد منهم ما يؤدِّى إلى كفرهم وفسقهم ، لما أمر أصحابه بذلك .

وروى أنَّ بعض أصحابه قال له : أكُفَّارٌ هم ؟ فقال : لا ، هم إخواننا بَغَوا علينا (١)، قال الله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ .. ﴾ (٢) فسمَّاهم الله فى حال القتال مؤمنين ، لم يقل: وإن طائفتان مؤمنةٌ، وكافرةٌ قال عز وجل: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ .. ﴾ (٣)، والصلح لا يكون إلا بعد القتال ، وإذا كان إخوة يوسف –مع كونهم أنبياء –والأنبياء أفضل من الصحابة يفعلون بيوسف ما فعلوا – ويوسف أخوهم وشقيقهم – / حسداً ، فيما يتعلق بأمور الدنيا [(٤) فمن نزلت درجته عن درجتهم ، لا يستبعد منهم ما يجرى بينهم من قتالٍ أو غيره (٤)] فيما يتعلق بأمور الدين ، والدليل على

٣٣–ب

---

(١) سُئِل الإمام على ابن أبى طالب عن قتال أهل البغى (من أهل الجمل وصفين) أمشركون هم ؟ قال : لا من الشرك فروا . قيل : أمنافقون ؟ قال : لا لأن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً . قيل : فما حَالُهم ؟ قال : إخواننا بَغَوْا علينا .

راجع تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ص٦١٤٣–٦١٤٤ فى تفسير قوله تعالى ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾ ط . دار الشعب .

(٢) الحجرات : ٩ .   (٣) الحجرات : ١٠ .

(٤–٤) مكرر بالأصل وحذف لكى يستقيم المعنى .

أن ما جرى بينهم لم يكن يتعلق بأمور الدنيا ، أن عمرو بن العاص كان وزير معاوية ، فلما قتل عمار بن ياسر ، أمسك عن القتال وتابعه على ذلك خلق كثير ، فقال له معاوية : لم لا تقاتل ؟ فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعمار بن ياسر : **(تقتلك الفئة الباغية)**(١)،ونحن قتلناه ؛ فدل على أن نحن بغاة . فقال معاوية : ما نحن قتلناه ، قتله من أرسله إلينا يقاتلنا ، أما نحن دفعنا عن أنفسنا فقتل ، فبلغ ذلك عليا رضى الله عنه ، فقال : إن كنت أنا قتلته فالنبى صلى الله عليه وسلم قاتل حمزة حين أرسله إلى قتال الكفار ولهذا قال بعض أصحابنا إن عليا كان مجتهدا مصيبا فله أجران ، / ومعاوية كان مجتهدا مخطئا فله أجر . ٣٤-أ

والواجب فى ذلك الإمساك عما شجر بينهم ، وذكر محاسنهم لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (**سيجرى بين**

(١)ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٣٣٣/٥ (كتاب المناقب، باب مناقب عمار بن ياسر، عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ، ولفظه " أبشر يا عمار تقتلك الفئة الباغية ". قال الترمذى : وفى الباب عن أم سلمة وعبد الله بن عمر وأبى اليسر وحذيفة . هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث العلاء بن عبد الرحمن ؛ المسند (ط . الحلبى) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه ٥/٣ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٣٠٦/٥ ، ٣٠٧ ، وعن خزيمة بن ثابت رضى الله عنه ٢١٤/٥-٢١٥ ، وفيه أيضا عن أم سلمة رضى الله عنها ٢٨٩/٦ ، ٢٩٠ ، ٣٠٠ ، ٣١١ ، ٣١٥ .

وصحح الألبانى الحديث فى (سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢٦٩/٢ رقم ٧١٠) وتحدث عن طرقه وألفاظه .

أصحابى هنيهةً يغفرها الله لهم لسابقتهم ، فإيَّاكم وما شجر بينهم ، فلو أنفق أحدُكم مِثل أُحُدٍ ذهباً ، ما بَلغ مُدَّ أحدهم ولا نَصِيفه) (١)
وقال عز وجل : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ (٢) ، وقال عز وجل: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٍ... ﴾ (٣) فأسألُ الله البديع الرفيع أن يحشرنا فى زمرتهم ، وأن يغفر لنا ولهم بمحبتهم ، ويبغض إلينا من يبغضهم ، فقد روى فى الخبر عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلم (**أنَّ الله عز وجل إذا علم من عبدٍ أنه يبغض صاحب بدعةٍ غفر الله له وإن قلَّ عمله)** ، وروى عن النبى صلَّى الله عليه وسلم أنه قال : (**من انتهر صاحب بدعةٍ ملأ الله قلبه إيماناً وأمناً)** .

٣٤-ب وعنه عليه / الصلاة والسلام أنه قال : [**مَنْ أهان صاحب بدعة**

---

(١) من أصول أهل السنة الإمساك عما شجر بين الصحابة من خلاف واقتتال ، وعن ابن عباس رضى الله عنه أن الله أمر بالاستغفار لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يعلم أنهم يقتتلون . والحديث الذى ذكره المؤلف أورده البخارى مع اختلاف اللفظ وفيه " لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه " راجع أحاديث فضائل الصحابة فى البخارى ٨/٥ (كتاب فضائل الصحابة) ؛ مسلم ١٩٦٧/٤-١٩٦٨ ؛ أبو داود ٩٧/٤ ؛ الترمذى ٣٥٧/٥ (كتاب المناقب ، باب فيمن سب الصحابة) ؛ ابن ماجة (المقدمة - باب فضل أهل بدر) .

(٢) الحشر : ١٠ .

(٣) التوبة : ١٠٠ .

أمَّنه الله من الفَزَع الأكبر] (١) **فليس يبغضهم إلا مشركٌ كافرٌ** لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلى بن أبى طالب كرَّم الله وجهه: **[يا علىُّ يخرج قومٌ من قِبل المشرق يقال لهم الرافضة** (٢) **فإن أدركتهم فاقتلهم فإنَّهم مشركون]** .

---

(١) راجع فى أحاديث البدعة ومن انتهر صاحبها كتاب " تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لابن عراق ٣١٤/١ حديث رقم ١٣ فقد ذكر ما نصه :
حديث " من أعرض عن صاحب بدعة بوجهه بغضاً له فى الله ملأ الله تعالى قلبه أمناً وإيماناً ، ومن انتهر صاحب بدعة أمَّنه الله يوم الفزع الأكبر ومن سلَّم على صاحب بدعة ولقيه بالبشرى ، واستقبله بما يسر فقد استخف بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، أخرجه أبو نعيم من حديث ابن عمر من طريق عبد العزيز بن أبى رواد ، وقال غريب من حديث عبد العزيز لا يتابع عليه ، وقال ابن حبان : كان يحدث على التوهم فسقط الاحتجاج به ، وتعقب بأن عبد العزيز وثقه يحيي وغيره ، وروى له أصحاب السنن الأربعة ، وذكر الذهبى فى الميزان فى قول ابن حبان فيه ، روى عن نافع عن ابن عمر نسخة موضوعة ثم قال : هكذا قال ابن حبان بغير سند ، وذكر الحافظ ابن حجر فى اللسان أن الحمل فى هذا الحديث على الحسين بن خالد ، يعنى راويه عن عبد العزيز . وأن الخطيب قال : إنه تفرد به وغيره أوثق منه ، لكن تابعه عن عبد العزيز محمد بن منصور الزاهد . وأخرجه أبو نعيم أيضاً وابن عساكر وتابعه أيضاً عبد المجيد بن عبد العزيز ، أخرجه أبو نصر السجزى فى كتاب " الإبانة " بلفظ : من أعرض بوجهه عن صاحب بدعة رفعه الله فى الجنة مائة درجة ، ومن سلم على صاحب بدعة أو رحب به بالبشرى فقد استخف بما أنزل الله علىمحمد . (قلت) : فى سنده أبو الفضل قاضى نيسابور ، وهو أحمد بن عصمة النيسابورى والله أعلم " أ.هـ .
(٢) الرافضة : هم الذين رفضوا إمامة أبى بكر وعمر وعثمان ، وقالوا بالنص على إمامة علىٍّ ، وتشمل طوائف الكيسانية ، والسبأية ، والهشامية أتباع هشام بن الحكيم الرافضى وهشام بن سالم الجواليقى ، ويجمعهم القول بالرفض لإمامة الأئمة الثلاثة قبل علىٍّ والنيل من السيدة عائشة رضى الله عنها ، ويختلفون فى عقائدهم ، =

وعلامة ذلك أنهم يسبون أبا بكر وعمر رضـــى الله عنــهما،

وحكى أن أبا نواس (١) روئى فى المنام فقيل له ما فعل الله بك ؟

فقال : غفر لى . فقيل له : بم ؟

فقال : بأربعة أبيات قلتها . فقيل له : وما هى ؟ قال هى :

= فمنهم من يؤله عليا بن أبى طالب ويقولون بالعصمة للأئمة ، ومنهم من ادعى النبـوة ، ومنهم الإثنا عشرية ، ويسمون بالقطعية . ، انظر عنهم : الفصل لابن حزم ١٩/٥-٢٩ ؛ الملل والنحل للشهرستانى ٦٩/٢-١٤٣ ، وانظر عنهم بالتفصيل ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية تحقيق المرحوم محمد رشاد سالم ؛ مقـالات الإسـلاميين ٨٨/١-٨٩ وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص٤٠؛ الخطط للمقريزى ٣٥١/٢ ط. دار التحرير ١٩٦٨م.

(١) أبو نواس (١٤٦-١٩٨هـ = ٧٦٣-٨١٤م) هو الحسن بن هانىء بن عبد الأول بن صباح ، شاعر العراق فى عصره . ولد فى الأهواز ونشأ بالبصرة ، ورحل إلى بغـداد فاتصل فيها بالخلفاء من بنى العباس .

قال الجاحظ : ما رأيت رجلا أعلم باللغة ولا أفصح لهجة من أبى نواس. وقال أبو عبيدة: كان أبو نواس للمحدثين كامرىء القيس للمتقدمين . وقال الإمام الشافعى : لولا مجون أبى نواس لأخذت عنه العلم . وهو أول من نهج للشعر طريقتـه الحضريـة وأخرجـه مـن اللهجة البدوية . وقد نظم فى جميع أنواع الشعر ، وأجود شعره خمرياته ، لـه " ديـوان شعر مطبوع " وديوان آخر سمى " الفكاهة والائتناس فى مجون أبى نـواس " مطبـوع . ولابن منظور كتاب سماه (أخبار أبى نواس - مطبوع) وهو فى جزأيـن صغـيرين ، ولعبد الرحمن صدقى : ألحان الحسان فى حياة أبى نواس - مطبـوع) . وفـى تـاريخ ولادته ووفاته خلاف ، قيل ولد فـى ١٣٠هـ أو١٣٦هـ أو١٤١هـ أو١٤٥هـ أو١٤٦هـ ، وقيل فى وفاته ١٩٥هـ أو ١٩٦هـ أو ١٩٨هـ راجع :الأعلام للزركلـى ٢٢٥/٢ ط. ١٩٩٢م ؛ تهذيب ابن عساكر ٢٥٤/٤ ط. الهندى ١٣٢٧هـ ؛ نزهة الجليس ٣٠٢/١، خزانة البغدادى ١٦٨/١ ط. القـاهرة ١٩٦٩م ؛ وفيـات الأعيـان ١٣٥/١ ، أخبار أبى نواس لابن منظور ، تاريخ بغداد ٤٣٦/٧ ؛ الشعر والشـعراء ٣١٣ ؛ دائـرة المعارف الإسلامية ٤١٣/١ ط. دار الشعب .

إِنِّى رَضِيــتُ أَبَا حَفْــصٍ وشِيعَــتَهُ

كما رَضِيتُ عَتِيقًا صَــاحِبَ الغَـــــارِ

وقد رَضِيتُ عَلِيًّا (١) قُدْوَةً عَلَـمـا

وما رَضِيتُ بِقَتْلِ الشَّيْخِ (٢) فِــى الـــدَّارِ

كُلُّ الصَّحَابَةِ عِنْدى قُدْوَةٌ عُلَمَـــا

فَهَلْ علىَّ بِهَــذا القَــوْلِ مِــنْ عَــــارِ

إِنْ كُنتَ تعْلَمُ أنِّى لا أحبُّهُـــــمُ

إلاَّ بوجْهِكَ فَأَعْتِقْنى مِــنَ النَّــــارِ (٣)

فكما أنَّ محبتهم واتباعهم توصِّل إلــى الجنــة ، وإنْ كــثُرت الذنوب ، فكذلك بغضهم وترك اتِّباعهم والاقتداء بهم يكون / ســبباً 35-أ للخلود فى النار ، وإن كثرت الطاعة ، فَمَنْ اعتقد غير ما أشــرنا إلــيه من اعتقاد أهل الحق ، المُنْتَمِينَ إلى الإمــام أبــى الحسـن الأشعرى (٤) رضى الله عنه فهو كافرْ ، ومن نَسبَ إليهم غير ذلـك فقد كفَّرهم ، فيكون كافراً بتكفيره لهم ، لما روى عن النبى صلـــى

(١) كتب بالهامش. (٢) يشير إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه.

(٣) انظر فى هذه الأبيات ديوان أبى نواس ١٠٢/٢ ؛ وفيات الأعيان ١٠٢/١٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعرىُّ (٢٦٠-٣٢٤هـ = ٨٧٤-٩٣٦م) هو على بن إســماعيل بــن إسحاق ، أبو الحسن . من نسل الصحابى أبى موسى الأشعرى ، مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد فى البصرة ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيــهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم ، وتوفى ببغداد .

قيل : بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها (إمامة الصديق) و (الـــرد علـــى المجســـمة) و (مقالات الإسلاميين) و (الإبانة عن أصول الديانة) و (رسالة فى الإيمان) و (مقـــالات الملحدين) و (الرد على ابن السراونـــد) و (خلـــق الأعمـــال) و (الأســـماء والأحكـــام) =

الله عليه وسلم أنه قال :(**ما كفر رجل رجلا إلا باء به أحدهما إن كان كافرا إنه لكما قال ، وإن كان مسلما لقد كفر بتكفيره إياه(١))** ، فمن كان هذا اعتقاده ودينه ، فكيف يستحل المسلم أن يغتابه ، فضلا أن يكفره ويلعنه ، وهل في هذه الاعتقادات ما يجحده أحد ، أو يستمر عليه (٢) عالم أو عابد إلا ملحد دهرى (٣) ، أو موهم

= و (استحسان الخوض فى الكلام) و (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) .
ولابن عساكر كتاب (تبيين كذب المفترى ، فيما نسب إلى الإمام الأشعرى) ولمحمود غراب كتاب (الأشعرى) .
راجع : طبقات الشافعية ٢٤٥/٢ ؛ المقريزى ٣٥٩/٢ ، ابن خلكان ٣٢٦/١ ، البداية والنهاية ١٨٧/١١ ، الجواهر المضيئة ٣٥٣/١ ، دائرة المعارف الإسلامية ٢١٨/٢ ، وفى اللباب ٥٢/١ مولده سنة ٢٧٠هـ . وفى تبيين كذب المفترى ثبت لكثير من مؤلفاته ١٢٨-١٤٠ . نشر القدس ـ دمشق ١٩٢٨م .

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : البخارى ٣٢/٨ (كتاب الأدب ، باب : من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال) ؛ مسلم ٧٨/١ حديث رقم (١١١) (كتاب الإيمان ، باب : بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم : يا كافر) ؛ سنن الترمذى ١٣٢/٥ حديث رقم (٢٧٧٣) (أبواب الإيمان ، باب فى من رمى أخاه بكفر) وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ؛ سنن أبى داود ٢٢١/٤ حديث رقم (٤٦٨٧) (كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) .

(٢) فى الأصل (عنه) .

(٣) الدهرية : من الفرق الخارجة عن الأديان عموما ، تنسب الأفعال إلى الدهر يقولون إن الدهر هو الذى يفعل خلقا وإيجادا أو إماتة وإهلاكا . وحكى القرآن الكريم مذهبهم فى قوله تعالى حكاية عنهم ، يقولون ﴿**إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾ (الجاثية : ٤٠) وهو أقرب إلى القول بالعبثية الجاهلية التى جسدها الشاعر الجاهلى فى قوله :

أرى المنايا خبط عشواء من تصب ** تمته ومن تخطىء يعمر فيهرم**

انظر عنهم مادة (دهرية) فى دائرة المعارف الإسلامية .

حشوى (١) بدعى ، نعوذ بالله من الخذلان ، وسوء التوفيق والحرمان ، فليت شعرى هذا الذى ينسب إليهم فى أى كتاب وجدوه لهم ؟ ومتى سمعوه منهم ؟ ومن هذا الذى نقله عنهم ؟ فالله عز وجل حسبنا وحسبهم .

فإن قيل : أنتم تقولون هذا فى الظاهر ، وتعتقدون خلافه فى الباطن ، يقال لهم : لا فرق بيننا وبينكم ، وليس فى ذلك لبعضنا من بعض / إلا الظاهر ، وليس مكتوب بين أعيننا صادق ولا كاذب . ٣٥-ب فإذا قلتم أنتم تعتقدون فى الباطن بخلاف ما تظهرون (٢) به ، قلنا لكم : وأنتم تعتقدون فى الباطن أن الله ثالث ثلاثة ، فليس تصديقكم فيما تدعونه ، بأولى من تصديقنا . وإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم لم يعلم حال المنافقين ، وحملهم على الظاهر ، حتى

---

(١) الحشوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو من الكلام ، وهو من المصطلحات التى أطلقها المعتزلة على مثبتى الصفات بدون تأويل لها ، كما يطلقها متأخرو الأشاعرة على أهل الإثبات أيضا ، قال التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون : هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وقال السبكى فى شرح أصول ابن الحاجب : طائفة ضلوا عن سواء السبيل ، يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد ، سموا بذلك لأنهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة فنسبوا إليها ، فهم على هذا الرأى حشوية بالفتح لا بالسكون . انظر عنهم : الملل والنحل للشهرستانى ٩٦/١ ؛ المواقف للإيجى ص٤٢٩ ط . القاهرة ١٩٣٨م ؛ منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥١٨/٢-٥٢٣ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة الحشوية ؛ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى (حشوية) .

(٢) فى الأصل (تظهروا به) وهو خطأ واضح .

نزل عليه جبريل عليه السلام بقوله عز وجل: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾ ﴾ (١) لو لم يعلم الرب عز وجل بما هم عليه من الباطن ، ما علم (٢) ، وكذلك حال عائشة رضى الله عنها لما رموها بالإفك ، ومضت إلى بيت أمها مرضت من الهم والغم ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يجىء إلى البيت ، ويقف على الباب ، ويقول كيف تيكم ؟ ولا يقول(٣) عائشة ، لما ثقل قلبه عليها، حتى نزلت براءتها من السماء (٤) فإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يحمل هذه الأمور على ظاهرها ، ولو لم يعلمه الرب عز وجل باطنها ، لما علم / فكيف من نزلت درجته عن درجته ؟ ٣٦-أ

ونحن اليوم ، النبى ليس هو عندنا ، وجبريل لا ينزل علينا ، فليس لبعضنا من بعض إلا الظاهر ، والدليل عليه لو أن يهوديا أو نصرانيا جاء وأسلم ، حكم بإسلامه ولم يكن لقائل أن يقول له : أنت فى الباطن بخلاف ما أظهرت من الإسلام ، فإذا كان اليهودى والنصرانى الذى قد تحقق منه الكفر ، إذا أظهر الإسلام يحمل منه على الظاهر ويقبل منه ، فمن لم يتحقق منه إلا الإيمان فى عمره كله أولى وأحرى أن لا يكفر بالظن .

---

(١) المنافقون : ١

(٢) والمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد أعلم نبيه بحال المنافقين وما هم عليه ولو لم يعلمه الله بذلك ما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة .

(٣) فى الأصل (ولا يقل) .

(٤) راجع فى ذلك : الكشاف ٨٥/٢؛ تفسير القرطبى ١٩٧/٢؛ تفسير الطبرى ٢٦٩/٣ .

فإن قيل : كل دِينٍ مكتوم دِينٌ ميشومٌ ، ولو أنَّ ما تعتقدونــــه حــق لأظهرتموه .

يُقال لهم هذا يتعلق به مَنْ لا عقل له ولا علـم ؛ فـإنَّ النبـى صلَّى الله عليه وسلم لمَّا كان فى دار الخيزران ومعه ذلـك النَّفـر القليل ، لا يقدرون أن يَظْهَرُوا ولا يُظْهِرُوا ما هم عليه من الإسلام ، لا يدلَّ ذلك أنَّهم على الباطل ، بل هم على الحق ، بل يـدلُّ علـى ضعفهم وقلِّتهم ، وقوة أهل الباطل / وكثرتهم ، وقد روى فى الخبر ٣٦-ب عن النبى صلَّى الله عليه وسلم أنه قال : (**بـدأ الإسـلام غريبـاً وسيعود كما بدأ**)(١)، وروى عنه عليه الصلاة والسـلام أنـه قـال: (**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أمتى**)(٢) فإظهارهم لما هم عليـه من التشبيه ، ولعنة المسلمين وتكفيرهم (٣)، لا يدلُّ أنَّهم على الحقِّ، كما أنَّ كثرة الروافض وإظهارهم لما هم عليه وسبّ أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وسلم فى بلاد الشام وغيرها ، وسكوت أهل السـنةِ عنهم ، لا يدلُّ أنهم على الحق وأنَّ أهل السنَّة على الباطل بل يدلُّ علـى

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مسلم ١٣٠/١ (كتاب الإيمان ، باب بيـان أن الإسـلام بـدأ غريباً وسيعود غريباً) ؛ الترمذى ١٢٩/٤ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى أن الإسـلام بدأ غريباً وسيعود غريباً ؛ ابن ماجة ١٣١٩/٢-١٣٢٠ (كتاب الفتن ، باب بدأ الإسـلام غريباً) ؛ المسند ٢٩٦/٥ .

(٢) ورد هذا الحديث فى: صحيح مسلم ٢٢٦٨/٤ (كتاب الفتن :باب قرب الساعة) ؛ سنن ابن ماجة ٤٠٣٩/٢ (كتاب الفتن ،باب شدة الزمان)؛ مسند أحمد ٣٤٩/١ ، ٤٠٥، ٤٥٤ .

(٣) فى الأصل (تكفرهم) .

ذلك بجهل اقتراب الساعة وتصديق النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما أخبر به من قوله صلى الله عليه وسلم بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ ، وقوله:(**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أمتى**) ، ومن شرهم لعنهم لأهل الحق وغيبتهم لهم ، وتقبيح اسمهم عند العامة (١) ، وتلقيبهم لهم بالأشعرية ، وقد روى فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا لعن الريح فقال له النبى صلى الله

٣٧-أ عليه وسلم / (**لا تلعنها فإنها مأمورة**) (٢) ، وإن من لعن شيئا ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه . وروى فى الخبر :(**أن رجلا يعطى كتابه يوم القيامة ، فلا يرى فيه حسنة ، فيقول يا رب أين صلاتى ، وصيامى ، فيقال ذهب عملك كله باغتيابك للناس**) ، قال الله عز وجل:﴿ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ﴾ (٣) ، وأما تلقيبهم لهم بالأشعرية ، فإن هذه التسمية لا توجب تكفيرهم ، ولا لعنهم ، فإنه اسم قبيلة من قبائل العرب ،

---

(١) فى الأصل (عن العام) وصححها الناسخ بالهامش (عند العامة) .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن أبى داود ٢٧٨/٤ حديث رقم ٤٩٠٨ (كتاب الأدب ، باب فى اللعن) ؛ سنن الترمذى ٢٣٦/٣ حديث رقم ٢٠٤٢ (أبواب البر والصلة ، باب ما جاء فى اللعنة) وقال : هذا حديث حسن غريب لا نعلم أحداً أسنده غير بشر بن عمر؛ وصححه ابن حبان ٤٩٩/٧ حديث رقم (٥٧١٥) (باب اللعن ، ذكر الزجر عن لعن المرء الرياح لأنها مأمورة تأتى بالخير والشر معاً) .

(٣) الحجرات : ١١ .

كقيس وفزارة وسليم ، وقد روى فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :(**الأزد والأشاعرة همِ منى وأنا منهم طيبة أفواههم لا يغلون ، ولا يجبنون**) (١)، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال:(**يقدم عليكم أقوام هم أرق منكم قلوبا**) (٢) ، فقدم الأشعريون فيهم أبو موسى الأشعرى ، فلما اقتربوا من المدينة كانوا يرتجزون ، ويقولون :

غدا نلقى الأحبة * محمدا وحزبه**

وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه / قوله عز ٣٧-ب وجل :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ (٣) . فقال بقضيبه الممشوق فى ظهر أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه : هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن . ومعلوم بأدلة العقول أنه لم يظهر أحد من أولاد أبى

---

(١) ورد هذا الحديث فى : البخارى ٢١٨/٥ (كتاب المغازى ، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن) وقال أبو موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم : (**هم منى وأنا منهم**) ؛ سنن الترمذى ٣٨٧/٥ رقم (٤٠٤٠) (أبواب المناقب ، فى ثقيف وبنى حنيفة) عن أبى عامر الأشعرىِّ عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " نعم الحيُّ الأسْدُ والأشعريون لا يفرُّون فى القتال ولا يغُلون ، هم منِّى وأنا منهم .... الحديث " وقال الترمذى : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث وهب بن جرير .

(٢) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : البخارى ٢١٨/٥ (كتاب المغازى ، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن) ؛ مسلم (٧٠/١) رقم (٨٢) (كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان فيه ، ورجحان أهل اليمن فيه) ؛ سنن الترمذى ٣٨٣/٥ حديث رقم (٤٠٢٧) (أبواب المناقب ، فى فضائل أهل اليمن) وقال : هذا حديث حسن صحيح ؛ مسند أحمد الأحاديث (١٣٢٠٩ ، ١٣٥٥٦ ، ١٣٦٨ ، ٧٤٠٢) .

(٣) المائدة : ٥٤ .

موسى الأشعرى إلا رد على جميع المبتدعة من المعتزلة والرافضة والمشبهة ، وأبطل شبههم وما هم عليه غير الإمام أبى الحسن الأشعرى ، فأنبأ النبى صلى الله عليه وسلم به فى الغيب ، كما أنبأ عن الإمام الشافعى (١) رضى الله عنه بقوله : (**لا تسبوا قريشا فإن الله عز وجل يظهر فيهم رجلا يملأ الأرض علما**) (٢). وروى فإن عالمها يملأ الأرض علما . واتفق العلماء كلهم على أنه الإمام الشافعى رضى الله عنه ، لأنه لم يكن فى الأئمة قرشى غير

---

(١) راجع : تذكرة الحفاظ ٣٢٩/١ ؛ تهذيب التهذيب ٢٥/٩ ؛ الوفيات ٤٤٧/١ ؛ صفة الصفوة لابن الجوزى١٤٠/٢ ط . بيروت ؛ تاريخ بغداد ٥٦/٢-٧٣ ؛ حلية الأولياء ٦٣/٩ ؛ تهذيب الأسماء واللغات القسم الأول من الجزء الأول ٤٤-٦٧ ؛ طبقات الحنابلة ٢٨٠/١-٢٨٤؛ كشف الظنون١٣٩٧؛ طبقات الشافعية١٨٥/١؛ البداية والنهاية٢٥١/١٠ .

(٢) هذا الحديث ذكره العجلونى فى كشف الخفاء ٥٣/٢-٥٤ حديث رقم (١٧٠١) وقال ما ملخصه : (رواه أحمد بصيغة مختلفة ، ورواه الطيالسى فى مسنده عن ابن مسعود مرفوعا بلفظ " لا تسبوا قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علما ، اللهم إنك أذقت أولها عذابا ووبالا ، فأذق آخرها نوالا " وفى مسنده الجارود ، مجهول ، والراوى عنه مختلف فيه لكن له شواهد. ورواه البيهقى فى المدخل عن ابن عباس، ورواه الترمذى وقال:حسن.. ، وقال الحافظ العراقى / وليس بموضوع كما زعم الصغانى إذ كيف يذكر الإمام أحمد حديثا موضوعا يحتج به أو يستأنس به للأخذ فى الأحكام بقول شيخه الإمام الشافعى ، وإنما أورده بصيغة التمريض احتياطا للشك فى ضعفه ، فإن إسناده لا يخلو من ضعف ، وقد جمع الحافظ ابن حجر طرقه فى كتاب سماه (لذة العيش فى طرق حديث الأئمة من قريش) وبه يعلم أنه حسن . وصرح بذلك الترمذى ... قال البيهقى وابن حجر : طرق هذا الحديث إذا ضمت بعضها إلى بعض أفادت قوة ، وعلم أن للحديث أصلا ...) .

الشافعىِّ رضى الله عنه ، فأنبأ فى الغيب كما أنبأ عن الإمـــام أبـــى الحسن الأشعرىِّ رضى الله عنه ، فمن كان فى الفروع على مذهب الشافعىِّ ، وفى الأصول على اعتقـــاد / الأشـــعرىِّ ، فـــهو معلـــم ٣٨-أ الطريق وهو على الحقِّ المبين كما أنشد بعض الأصحاب (١) .

إِذَا كُنْتَ فِى عِلْمِ الأُصولِ مُوافقــــًا
لعَقْدِكَ قَوْلَ الأَشْعَرِىِّ المُســــــــدَّدِ
وَعَامَلْتَ مَوْلاكَ الكَرِيم مُخَالصــــًا
بِقَوْلِ الإِمَامِ الشَّافِعِىِّ المُؤيـــــــَّـــدِ
وأَتْقَنْتَ حِزْبَ ابْنَ الْعَلاءِ مُجَـــرَّداً
ولَمْ تَعْدُ فى الإعراب رأى المبــــــرِّدِ
فأنت على الحق اليقين موافــــقٌ
شريعة خير المرسلين مُحَـمـــــدِ

فأمَّا قول الجهلة : نحن شافعية الفروع ، حنبلية الأصول ، فلـم يعتد به لأنَّ الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، لم يصنف كتابــاً فى الأصول ، ولم ينقل عنه فى ذلك شىء أكثر من صـــبره علـــى الضرب والحبس حين دعته (٢) المعتزلة إلى الموافقـــة (٣) بخلـــق القرآن ، فلم يوافق، ودعى إلى المناظرة فلم يناظر، والاقتـــداء بمن

---

(١) ذكر ابن عساكر هذه الأبيات فى كتابه تبيين كذب المفـــترى ونســـبها إلـــى بعـــض الأصحاب من الشافعية دون تحديد لقائلها .

راجع : تبيين كذب المفترى ص١٦٨ ، الطبقات الكبرى للسبكى ص١٠.

(٢) فى الأصل (دعوة) .

(٣) فى الأصل (المخالفة) وصححها الناسخ فى الهامش إلى (الموافقة) .

صنف فى ذلك ، وتكلم فيه وقنع المبتدعة بالأدلة القاطعة والحجج الباهرة ، أولى وأحرى ، وإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره ، وعلو منزلته ، وإظهاره المعجزات والدلائل والآيات
٣٨-ب لم يخل من عدو منافق / ، وحاسد فاسق ينسب إليه ما ليس هو عليه وأصحابه المقطوع لهم بالجنة ، فكذلك فيمن نزلت درجتهم أولى وأحرى أن لا يسلم من ذلك . ينبغى للعاقل المكلف إذا سمع عن هذه الطائفة - أعنى الأشعرية - ما ينفر قلبه عنهم ، أن لا يبادر بالتصديق لذلك ، فليس تصديق من يصدقه أولى من تصديقهم فى إنكارهم فيما ينسب إليهم من خلق القرآن وغيره ، ولأن المسلم لا يجوز له أن يكفر المسلم بالتقليد من غير نص فى حاله ، ولا تثبت (١) فى أمره ، قال الله تعالى :﴿ **يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا - بقراءة من قرأ - أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين** ﴾ (٢) . فمن كان مقصوده معرفة ما أهل الحق عليه، والرجوع عن تكفيرهم (٣) ولعنهم ، فليدبر ما أشرت إليه يصل إلى مقصوده .

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين ، والله الموفق وعليه التكلان وبه المستعان .

---

(١) فى الأصل (يثبت) .
(٢) الحجرات : ٦ .
(٣) فى الأصل (تكفرهم) .

الفـــهــــــارس

****

** فهرس الآيات القرآنية **

****

****

****

****

****

******

***

فهرس الأحاديث النبوية

****

فهرس الأعلام*

****

* الفهرس مرتب هجائياً على التجريد من أداة التعريف (ال) .

قائمة بأهم المصادر والمراجع *

اسم الكتاب	المؤلف	الطبعة والتحقيق
الإبانة فى أصول الديانة .	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط. دار اللواء ـ الرياض ١٩٨٤م تحقيق / د . محمد السيد الجليند .
ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل .	د . محمد السيد ، الجليند .	ط . مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م .
الإتقان فى علوم القرآن.	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط . الموسوية ـ القاهرة ١٢٧٧هـ .
اجتماع الجيوش الإسلامية .	محمد بن أبي بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الإمام ـ نشر / زكريا على يوسف .
إرواء الغليل .	محمد بن ناصر الدين ، الألبانى .	ط . المكتب الإسلامى ـ القاهرة .
أساس البلاغة .	محمود بن عمر، الزمخشرى .	ط . دار الشعب ـ القاهرة ١٩٦٠م
أساس التقديس فى علم الكلام .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط . الخيرية ـ القاهرة.
الأسماء والصفات .	أحمد بن الحسين ، النيسابورى البيهقى .	ط .القاهرة ـ ١٩٧٠م.
أصول أهل السنة والجماعة.	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط . دار اللواء ـ الرياض تحقيق/د.محمد السيد الجلنيد
أصول التشريع الإسلامى .	على حسب الله .	ط . دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٤م

* الفهارس مرتبة ترتيباً هجائياً معتمداً على التجريد من الألف واللام .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الأصول الخمسة.	أحمد بن الأسد أبادى ، (القاضى عبد الجبار)	ط . ١٩٦٥م تحقيق / د . عبد الكريم عثمان .
أصول الدين .	عبد القاهر بن طاهر ، البغدادى .	ط . استنبول ١٩٨٢م .
أصول الفقه .	د . محمد أبو النور زهير .	ط . دار الفكر العربى ١٩٥٧م .
الأعلام .	خير الدين ، الزركلى .	ط . دار العلم للملايين ١٩٩٢م .
أعلام الموقعين عن رب العالمين .	محمد بن أبى بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الطبعة الثانية ١٩٠٥م تحقيق / محمد محى الدين عبد الحميد .
اقتضاء الصراط المستقيم .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٥٠م ـ تحقيق / محمد حامد الفقى.
إلجام العوام فى علم الكلام .	محمد بن أحمد ، الغزالى (أبو حامد) .	ط . المنيرية ـ القاهرة ـ مجموعة القصور العوالى .
الإنصاف فيما يجب اعتقاده.	محمد بن الطيب ، الباقلانى.	ط . الخانجى ـ تحقيق / محمد زاهد الكوثرى.
أنيس الفقهاء .	قاسم بن عبد الله ، القونوى .	ط . دار الوفاء ـ جدة ١٩٨٦م تحقيق / أحمد عبد الرزاق الكبيسى .
الإيمان .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٧٦م .
البحر المحيط .	أثير الدين بن محمد ، أبو حيان .	ط .السعادة ١٣٢٨ هـ .

البداية والنهاية .	عماد الدين بن إسماعيل ، ابن كثير .	ط .دار الريان ١٩٨٨م .
تاريخ الأدب العربى .	كارل ، بروكلمان .	ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م .
تاريخ الطبرى .	محمد بن جرير ، الطبرى .	ط . القاهرة ١٣٢٩هـ.
التاريخ الكبير .	محمد بن إسماعيل،البخارى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ بمراقبة / محمد عبد المعيد خان .
التبصر فى الدين .	محمد بن عبد الله ، الاسفراينى .	ط . ١٩٥٥ م ــ تحقيق / محمد زاهد الكوثرى .
تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى .	على بن الحسين ، ابن عساكر .	ط . القدس ــ دمشق ١٩٢٨م .
تذكرة الحفاظ .	محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى .	ط . المنيرية ــ القاهرة.
تذكرة الحفاظ فى بعض . المترادفات من الألفاظ .	سعيد بن نبهان ، الحضرمى.	ط . الحلبى ١٩٥٩م .
تذكرة الموضوعات .	محمد بن طاهر ، الهندى .	ط . المنيرية ـ القاهرة ١٣٤٣هـ .
ترتيب القاموس .	الطاهر بن أحمد ، الزاوى.	ط . الطبعة الثالثة ــ دار الفكر ١٩٥٩م .
الترغيب والترهيب .	عبد العظيم بن عبد القوى ، المنذرى .	ط . الحلبى ــ الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ ــ ١٩٥٤م .
التعريفات .	على بن محمد ، الجرجانى .	ط . الحلبى ١٩٤٨م .
تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) .	عماد الدين بن إسماعيل ، ابن كثير .	ط . عيسى الحلبى ــ القاهرة .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
تفسير البخارى .	محمد بن إسماعيل، البخارى .	ط . الأميرية ــ القاهرة .
تفسير الخازن .	محمد بن إبراهيم ، الخازن ، البغدادى .	ط . الحلبى ١٩٥٥م .
تفسير الرازى (التفسير الكبير) .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط.البهية المصرية ١٩٣٨م .
تفسير الطبرى (جامع البيان فى تفسير القرآن) .	محمد بن جرير ، الطبرى .	ط . الميمنية ــ القاهرة .
تفسير القرطبى .	محمد بن أحمد ، القرطبى.	ط. دار الشعب ــ القاهرة
التفسير الكبير(البحر المحيط).	محمد بن يوسف ، الغرناطى.	ط . السعادة ١٣٢٨هـ .
تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث .	عبد الرحمن بن على ، ابن الديبع .	ط . صبيح ١٣٤٧هـ .
تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة.	على بن محمد ، ابن عراق .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٨١م .
تهذيب الأسماء واللغات.	يحيى بن شرف ، النووى .	دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٧٠م .
تهذيب التهذيب .	شهاب الدين بن أحمد ، العسقلانى .	ط.دائرة المعارف النظامية ــ حيدر آباد ــ الهند ١٣٢٧هـ .
تهذيب اللغة .	محمد بن أحمد ، الأزهرى .	ط . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .
التوحيد وإثبات صفات الرب .	محمد بن إسحاق ، ابن خزيمة .	ط . مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م .

الجامع الصغير .	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط. الحلبى ـ القاهرة .
الجامع الكبير .	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط.مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٩م .
حاشية الشيخ زاده على البيضاوى .	محمد بن مصلح ، زاده المجسى .	ط . بولاق _ القاهرة ١٩٦٨م .
خزانة البغدادى .	عبد القادر بن عمر ، البغدادى .	ط. القاهرة ١٩٦٩م تحقيق/ عبد السلام هارون .
خطط المقريزى .	أحمد بن على ، المقريزى .	ط . دار التحرير للطبع والنشر ١٩٦٨م .
دائرة المعارف الإسلامية .	مجموعة من العلماء .	ط. دار الشعب ـ القاهرة .
درء تعارض العقل والنقل .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . دار الكتب ١٩٧٣ م تحقيق/ د .محمد رشاد سالم .
دراسات فى الفرق والعقائد.	د . عرفان عبد المجيد .	ط . بغداد .
ديوان امرىء القيس .	ابن حجر بن الحارث ، (امرىء القيس)الكندى .	ط . دار صادر ـ بيروت .
ديوان طرفة بن العبد .	طرفة بن العبد .	ط . القاهرة ١٩٥٨م .
الذخائر فى أحوال الجواهر .	عبد الله بن محمد ، الأنصارى .	ط . القاهرة ١٩٤٨م .
ذيل تاريخ بغداد .	أحمد بن على ، الخطيب ، البغدادى .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ تصحيح/ قيصر أبو فرج .
الرد على الجهمية .	أحمد بن محمد ، ابن حنبل .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٨٠م .
الرسائل الكبرى .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . المطبعة الميمنية ـ القاهرة .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
رسالة الإمام الأشعرى إلى أهل الثغر .	على بن إسماعيل ، الأشعرى .	ط . المكتبة الأزهرية ــ ١٩٩٧م تحقيق / د . محمد السيد الجليند .
الرسالة التدمرية .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٣٩١هـ .
روح البيان .	إسماعيل بن محمد ، حقى .	ط . بولاق ١٢٧٦هـ .
روح المعانى .	السيد بن محمود ، الألوسى.	ط . الخيرية ١٣٠٨هـ.
سلسلة الأحاديث الصحيحة .	محمد بن ناصر الدين ، الألبانى .	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٩٧٢م .
سنن ابن ماجة .	محمد بن يزيد ، القزوينى.	ط . دار الحديث (فيصل الحلبى) تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقى .
سنن أبى داود .	سليمان بن الأشعث ، ابو داود .	دار إحياء التراث العربى ــ لبنان .
سنن الترمذى .	محمد بن عيسى ، الترمذى .	ط . دار الفكر ــ بيروت ١٩٨٣م تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف .
سنن الدارمى .	محمد بن عبد الله ، الدارمى .	ط . الاعتدال- دمشق ١٣٤٩هـ .
سنن النسائى .	أحمد بن شعيب، النسائى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت .
سير أعلام النبلاء .	محمد بن أحمد ، شمس الدين الذهبى .	الطبعة الرابعة ــ مؤسسة الرسالة ــ تحقيق / شعيب الأرنؤوط .

الشامل فــى أصول الدين .	عبد الملــك بــن محمــد ، الجــويـــنى .	الطــبعة الأولى ــ تحقيق/ د . على سامــى النشار .
شرح العقــيدة الطحاوية .	محمد بن علاء الــديــن ، الدمشـــقى .	ط.دار المعارف ١٣٧٣هـ. الطبعة الثامنة –المكتب الإسلامي-بيروت ١٩٨٤م. حققها جماعة من العلماء ــ خــرج أحــاديــثــه / محمدناصر الدين الألبانى.
شرح النووى على صحيح مســـلم .	يــحــيى بــن مشــرف ، النـــووى .	ط . المصــرية ١٩٢٩م .
شــعب الإيـــمــان .	أحمــد بــن الحســيــن ، البيهــقى ، النيسابورى .	ط. الطبعة الأولى ــ القاهرة
شــفــاء الغــليل .	محمــد بن أبــى بكـــر ، ابن قيـــم الجــوزيــة .	ط . الحسينية ــ القاهــرة ١٣٢٣هـ .
الصــــحاح .	محــمد بــن إسمــاعيــل ، الجـــوهرى .	ط . الأميــرية ــ القاهرة ١٢٨٢هـ .
صـــحيــح البــخارى .	محمــد بــن إسمــاعيــل ، البخـــارى.	المجــلس الأعــلى للشئون الإسلامية ١٩٧٣م .
صحيح الجامع الصغيــر .	محمد بن ناصــر الديــن ، الالبانـــى .	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٩٩٠م.
صـــحيــح مســـلم .	مسلم بــن الحجـــاج ، القشيرى ،النيسابورى،	ط . دار الكتاب اللبنانى ــ بــــيروت .
صـــفة الصـــفوة .	جمال الدين بــن إبراهيم ، ابــن الجــوزى.	ط . دار الكتب العلمية ــ بــــيروت .
الصواعـــق المــرسلــة .	محمد بــن أبــى بــكــر ، ابن قيـــم الجــوزية .	ط . الإمـــام ١٣٨٠هـ .

ضعيف سنن ابن ماجة . محمد بن ناصر الدين ، الألباني. ط . المكتب الإسلامي ــ بيروت ١٩٨٨م .

ضعيف سنن الترمذى . محمد بن ناصر الدين ، الألباني. ط . المكتب الإسلامي ــ بيروت ١٩٩٠م.

طبقات الشافعية . عبد الوهاب بن على ، السبكى . ط . الحلبى ــ تحقيق/ د. محمود الطناحى ، د . عبد الفتاح الحلو .

طلبة الطلبة . أحمد بن عمر ، النسفى . ط . المطبعة العامرة ــ القاهرة ١٣١١هـ .

ظلال الجنة . محمد بن ناصر الدين ، الألبانى . ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٩٠م .

العبر فى خبر من عبر . محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى . ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ تحقيق/أبو هاجر .

العقد الفريد . أحمد بن محمد ، ابن عبد ربه (القرطبى) . ط . دار الفكر ١٩٥٥م

العقيدة الأصفهانية . أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية ط . دار الكتب الحديثة ١٩٦٦م .

العقيدة الحموية . أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية ط . المطبعة المنيرية .

العقيدة النظامية . عبد الملك بن محمد ، الجوينى . ط . الخانجى- تحقيق / محمد زاهد الكوثرى .

العلو للعلى الغفار فى صحيح الأخبار وسقيمها . محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى . ط . أنصار السنة المحمدية ١٣٥٧هـ .

العين . الخليل بن أحمد،الفراهيدى . ط . مطبعة الصافى ــ بغداد ١٩٧٦م .

الفتاوى الكبرى . أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية. ط. دار الكتب الحديثة ــ تقديم / حسنين مخلوف .

الفرقان بين الحق والباطل . أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية. ط.القاهرة ــ١٣٢٣هـ .

الفرق بين الفرق . عبد القاهر بن طاهر ، البغدادى . ط. دار المعارف ١٩١٠م ــ تحقيق /محمد بدر .

الفصل فى الملل والاهواء والنحل . على بن محمد، ابن حزم . ط . المثنى ــ بغداد ١٩٥٠م .

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. محمد بن أحمد ، ابن رشد (أبو الوليد) . ط . مطبعة الأداب ١٣١٧م .

الفقة الأكبر . النعمان بن ثابت ، أبو حنيفة ط . صبيح القاهرة .

الفهرست . محمد بن إسحاق ، ابن النديم . ط . من سلسلة روائع التراث العربى لبنان

الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة . محمد بن على ، الشوكانى . ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٣٩٧هـ ــ تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الرحمن اليمانى

الفواكه الدوانى على رسالة ابن أبي زيد القيروانى. أحمد بن غنيم، النفراوى . ط . الأهلية ــ الخرطوم ١٣٣١ هـ .

القاموس المحيط. محمد بن يعقوب ، الفيروزآبادى . ط الطبعة الثالثة ــ دار الفكر .

القسطاس المستقيم . محمد بن أحمد ، الغزالى . ط . مطبعة الترقى ١٣١٨هـ .

قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى . د . محمد السيد ، الجليند . ط . الحلبى ١٩٨١م .

الكامل فى التاريخ . على بن أبى الكرم ، ابن الأثير . ط. دار صادر ١٩٧٩م .

كتاب السنة .	أحمد بن عمرو ، ابن عاصم	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ــ تحقيق/ ناصر الدين الالبانى .
كشاف اصطلاحات الفنون.	محمد بن على ، التهانوى.	ط. دار المعارف ١٩٧٧م .
كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث . على ألسنة الناس .	إسماعيل بن محمد ، العجلونى .	ط . مكتبة عباس أحمد الباز ــ المروة ــ مكة المكرمة .
الكليات .	أيوب بن موسى،أبو البقاء .	ط . القاهرة ١٢٨١هـ ــ تحقيق / محمد الصباغ .
اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة.	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى	ط . المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة .
لسان العرب .	محمد بن مكرم،ابن منظور.	ط . دار صادر ــ بيروت .
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.	نور الدين بن محمد ، الهيثمى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٨٨م .
مجمل اللغة .	أحمد بن فارس، ابن زكريا .	ط .الطبعة الأولى ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت تحقيق / زهير عبد المحسن.
المجموع	يحيى بن شرف ، النووى .	ط . المطيعى ــ تحقيق / محمد نجيب المطيعى .
مجموع الرسائل والمسائل.	أحمدبن عبد الحليم، ابن تيمية	ط . المنار – القاهرة ١٩٣٢م.
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط . الحسينية ــ القاهرة ١٣٢٣هـ .
مختصر تاريخ دمشق .	محمد بن مكرم ، ابن منظور	ط . الطبعة الأولى ــ دمشق ١٩٨٨م .
المستدرك على الصحيحين فى الحديث .	محمد بن عبد الله ، النيسابورى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت .

المستفاد من ذيل تاريخ بغداد .	محمد بن محمود ، ابن الدمياطي .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ تحقيق قيصر أبو فرج .
المسند .	أحمد بن محمد ، ابن حنبل .	ط . الطبعة الثالثة ــ دار المعارف ١٩٤٩م ــ بشرح الشيخ/ أحمد محمد شاكر
مشكاة المصابيح .	عبد الله بن العز ، التبريزى .	ط . القاهرة ١٩٦٦م .
المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع .	محمد عيسى صالحية .	ط . معهد المخطوطات العربية ١٩٩٣م .
المعونة فى الجدل .	إبراهيم بن على، الشيرازى، الفيرزآبادى .	ط. دار الغرب الإسلامى ــ تحقيق / عبد المجيد تركى .
المغرب فى ترتيب المُعْرب.	أبي الفتح ناصر الدين ، المطرزى .	ط . الطبعة الأولى ــ مطبعة أسامة بن يزيد ــ حلب سوريا ١٩٧٩م .
مفاتيح الغيب .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط . المكتبة الخيرية ١٣٠٨هـ .
مقالات الإسلاميين .	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط . استنبول ١٩٢٩هـ تحقيق / ريتز .
الملل والنحل .	محمد بن عبد الكريم ، الشهرستانى .	ط . الأزهر ١٩٦٦م .
مناهج الأدلة .	محمد بن أحمد ، ابن رشد (أبو الوليد) .	ط . مكتبة مصر ١٩٦٦م تحقيق / محمود قاسم .
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .	د. على سامى النشار .	ط. دار المعارف ١٩٦٧م .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
منهاج السنة النبوية .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط. مكتبةابن تيمية ١٩٨٩م تحقيق / محمد رشاد سالم .
المواقف .	عبد الرحمن بن أحمد ، الإيجى .	ط . القاهرة ١٩٣٨م
الموضوعات .	جمال الدين بن إبراهيم ، ابن الجوزى .	ط . الطبعة الأولى ١٣٣٨هـ .
ميزان الاعتدال.	محمد بن أحمد ، الذهبى .	ط . المنيرية ــ القاهرة .
الميزان الأوسط .	محمد بن أحمد ، الغزالى .	ط. دار الكتب العلمية ــ بيروت .
نزهة الجليس ومنية الأديب الونيس .	العباس بن على ، الحسينى ، المكى .	ط .الحيدرية ١٩٦٨م .
نصب الراية .	عبد الله بن يوسف ، الزيعلى .	ط . الطبعة الثانية ــ المكتبة الإسلامية ١٩٧٣م .
نقد مدارس علم الكلام .	د . محمود قاسم .	ط . مكتبة مصر ١٩٦٦م .
نقض المنطق .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط. السنة المحمدية١٩٥١م.
نهاية الإقدام فى علم الكلام .	محمد بن عبد الكريم ، الشهرستانى .	ط . المثنى ــ بغداد ــ تصحيح / ألفرد جيوم ..
الوافى بالوفيات .	خليل بن أيبك الصفدى .	ط . الطبعة الثانية ــ فرانز شتاينر ١٩٨١م .
وفيات الأعيان .	أحمد بن إبراهيم ، ابن خلكان .	ط . دار السعادة ١٩٤٩م تحقيق/ محمد محى الدين .

فهرس الموضوعات

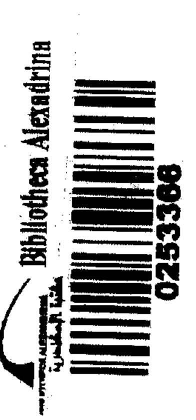
الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

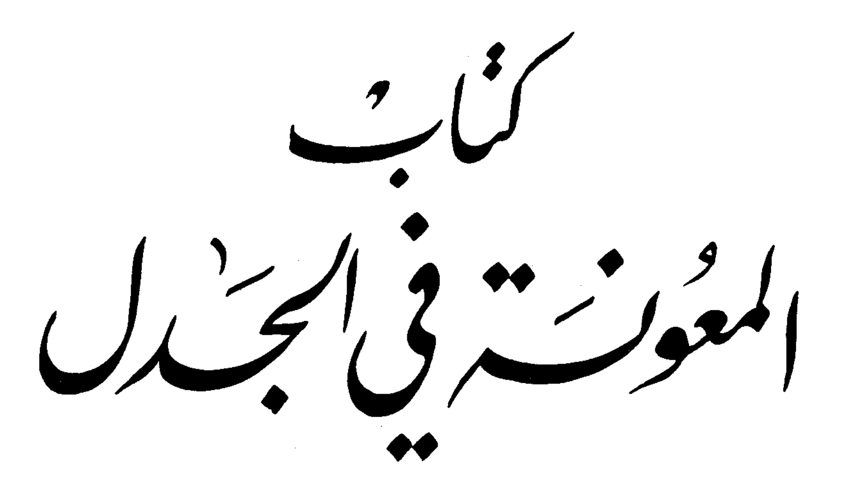
الموضوعات	الصفحة

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مطابع الأهرام بكورنيش النيل



مطابع الأهرام بكورنيش النيل



أبو إسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي

حققه وقدم له ووضع فهارسه

عبد المجيد تركي



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1408 - 1988

دار الغرب الإسلامي

ص. ب: 5787 - 113
بيروت - لبنان

كتاب
المعونة في الجدل

تمهيد

لقد مضى على معاشرتنا للشّيرازي ما يقرب من العقدين، سعدنا فيهما بهذه المعاشرة؛ فشخصيّته محبّبة وطريفة وثريّة، وهي شخصية فقيه شافعي ـ أصولاً وفروعاً وجدلاً وتأريخاً ـ ومدرّس ومؤسّس تدريس المدرسة النّظاميّة، خدم مذهبه بحذق ومهارة وإخلاص.

ثم إن كتبه التي تخوض في أصول الفقه على الطريقة الجدلية مفيدة بمادّتها شيّقة بمنهجها. ولقد بدت لنا على الصورة التي أخرجت بها كتب التراجم شخصيّة أبي إسحاق ونقلتها إلينا. فهو ـ كما قيل عنه ـ رجل جميل المعشر لذيذ المجلس طيّب الحديث حسن الاستشهاد بالنوادر والأشعار والأمثال؛ فكان ـ والحال هذه ـ أن حظي في قلوب الناس بالمكانة الرفيعة، لا فرقَ في ذلك بين خليفة وسلطان ووزير وعالم وعامة الناس[١].

ذلك أننا لمّا انتهينا سنة **١٩٧٣** من تحرير كتابنا: **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**[٢] كنا عندئذ قد فرغنا من دراسة مخطوطتين للشّيرازي حاولنا الاستفادة منهما لما بدا لنا من تأثيرهما في تكوين الباجي الأصولي الجدلي، وهما **الوصول إلى علم الأصول**[٢] أو على الأصح **شرح اللمع** ثم **المعونة في الجدل**.

---

(١) أنظر تمهيد تحقيقنا **للوصول** للشيرازي، ص ٤٤، والنقل عن **طبقات** السبكي (ج ٤، ص ٢٢٣).

(٢) أنظر عن هذين الكتابين قائمة المصادر والمراجع بالعربية وكذلك باللغات الأجنبية.

حتى إذا كانت سنة **١٩٧٦** دفعنا إلى المطبعة بتحقيق ما وقفنا عليه وقتئذٍ أي القسم الثاني من **الوصول** هذا. وتمرّ السنون ويتاح لنا الوقوف على نسخة كاملة له ويتيسّر لنا تحقيقها باسمها الحقيقي هذه المرة، أي **شرح اللمع**. وقد أخذ هذا العمل طريقه إلى المطبعة والمؤمَّل أن يرى النور قبل نهاية هذه السنة ـ إن شاء الله!.

وكان في الإمكان أيضاً تحقيق نص **المعونة**، إلّا أنّنا أرجأنا عملنا إلى وقت لاحق إذ لم يكن بين أيدينا في تلك الفترة إلا مخطوطة مكتبة ڤوتة بألمانيا الدّيمقراطية. وكما سيلاحظ القارىء الكريم، فهي بعيدة عن الجودة إذ أخطاؤها عديدة قد شوّهت النص وأفسدت معانيه في مواطن عدّة، هذا بقطع النظر عما يعترضنا فيها من نقص يتضاءل أحياناً فلا يمس إلا بضعة أحرف أو كلمات ويفدح أخرى حتى يصل إلى ما يزيد على ثلاث الصفحات. وكان حظنا مع **المعونة** شبيهاً بحظنا مع **شرح اللمع** فوقفنا على نسخة منها في مكتبة فايْرُسْتُونْ بنُيُو جارْزايْ بالولايات المتحدة. فهي أقدم تاريخاً إذ يرجع عهدها إلى سنة **١٠٩٢/٤٨٥**، أي تسع سنوات بعد وفاة الشّيرازي، بينما نُسخت مخطوطة ڤوتة سنة **١٣٤١/٧٤٢**؛ وهي أيضاً أكمل وأضبط وأدقّ.

وأشرف عملنا في تحقيقها على نهايته لمّا وصلتنا مطبوعةً بتحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العُمَيْريني، الأستاذ المساعد بجامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، وهو من منشورات مركز المخطوطات والتراث التابع لجمعية إحياء التّراث الإسلامي بالكويت، وذلك لسنة **١٩٨٧/١٤٠٧**. إلا أنّ هذا لم يُثْنِ من عزمنا على مواصلة طريقنا وإخراج **المعونة** بتحقيقنا. ذلك أن المحقّق لم يعتمد إلا مخطوطة ڤوتة وأخرجها على علاّتها، كما يقال!. وقد حاول الاستعانة بكتاب آخر للشيرازي اعتبر مؤلِّفهُ **المعونة** تلخيصاً له، وهو **الملخَّص في الجدل**. ولكنه في الكثير من الأحيان، بل في معظمها، لم يُوفَّق إلى تقويم المعوجّ ولا إلى تصحيح الخطأ ومن باب أولى لم يهتد إلى

سد النقص الذي تحدثنا عن مداه منذ حين، بل أضاف إليه نقصاً جديداً يتمثّل في صفحتين ونصف من **المعونة** (بداية ورقة ٣١ و إلى منتصف ورقة ٣٢ و) نسي أن ينقلهما عن نسخته الألمانية. هذا ويحدث له أن يثبت كما هي قراءة ما ولا يحاول تصحيحها؛ فكلمة **الشعر** في ورقة ٣٤و كان من المفروض أن ينبّه على غرابتها هنا؛ فما معنى: «مثل أن يقول الحنفي - في المنع من إضافة [الطلاق] إلى الشعر -: إنه معنى يتعلق صحته بالقول، فلم يصح تعليقه على الشعر كالبيع»[١]؟ وكذلك الأمر بالنّظر إلى ورقة ٣٨ ظ، وإلا فما معنى: «وذلك مثل أن يقول الشافعي - في جلد الكلب - لا يطهر بالدباغ، لأن ما يعد للدباغ حاله يحكم فيها بطهارة جلد الشاة»[٢]؟. وقل مثل ذلك بالنسبة لورقة ٣٥ و؛ فما هو مدلول هذا القول: «مثل أن يقول الشافعي: إن الثيب لا تجبر على النكاح، لأنها حية، سليمة، موطوءة في القبل، فلا تجبر على النكاح كالبالغة»؟[٣]. ويحدث أيضاً أن يحرّف كلمة وردت صحيحة في نسخة ڤوتة - وبالتالي في نسخة بِرينْسُتُونْ - مثل كلمة كفى التي تصبح كض في هذه الجملة من الورقة ٣٩ و: «فيقول الحنفي: لا تأثير لقولك: «يحكم فيها بطهارة جلد الشاة» فإنك لو قلت: حاله يحكم فيها بنجاسة الكلب كض، الزيادة عليه حشو»[٤].

فهذا إن دلّ على شيء فعلى أن عملية التحقيق هذه قام بها صاحبها على عجل خشية أن يسبقه غيره إليها. بل لعلّي لا أكون مخطئاً إن رأيت فيها - بالإضافة إلى ذلك - نتيجة طبيعيّة لقلّة من التمكن من صناعة التحقيق. فلقد بدا لنا في أكثر من موضع كأنه يخطو خطواته الأولى في هذا الميدان وخاصة

---

(١) أنظر النص المطبوع من **المعونة**، ص ٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٣. وقد حرصنا في هذه البيانات الأربع على نقل ما سجله المحقّق كما هو، ولم نضف إليه إلا أسطراً تحت الكلمات المشبوهة.

عندما ارتأى ـ عن قصد أو سهو!؟ ـ أن ينقل نقلاً حرفياً بعض الجمل ـ **فضلاً** عن بعض المعاني ـ عن تمهيد تحقيقنا للقسم الثاني من **الوصول ـ أو شرح اللمع ـ** وذلك دون الإشارة إلى مرجعه(١).

وإنّنا في كل عمل سابق لنا خصّصناه لتحقيق نص من التراث الإسلامي حاولنا جهد طاقتنا تجنّب إعادة القيام بما قام به غيرنا من قبل، وذلك حرصاً منّا على إبراز مجهوده وتقييمه والاستفادة منه، وكذلك رغبة منا في توفير المجهودات الكبرى على أنفسنا! فما حاجتنا إلى الرجوع مرة أخرى إلى كتب الحديث لتخريج أثر نبوي إن كنا نعلم أن محقّقاً قد كفانا عناء البحث ووفّى بالغرض؟ وعلى عادتنا هذه حاولنا الاستفادة من عمل محقّق **المعونة** وذلك على الأقل في مستوى تخريج الأحاديث والتعليق على أسماء الأعلام الواردة فيها. ولكن محاولتنا لم تأت بكبير طائل وفضّلنا الإعراض عن مواصلتها(٢)، خاصة وقد وقفنا على ضالتنا في تحقيق **الملخّص** للشّيرازي. والواقع أن استفادتنا من هذا العمل كانت كبيرة سواء **للمعونة** أو **لشرح اللمع** الذي انتهينا من تحقيقه منذ أشهر قليلة. وهو عبارة عن نسخة مرقونة في جزأين تقدّم بها صاحبها محمد يوسف آخندجان نيازي كرسالة ماجستير إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة، أي إلى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. فهنيئاً له على هذا العمل الجيّد وشكراً جزيلاً للأستاذ المشرف على إعدادها

---

(١) أنظر المصدر السابق، ص ١٧: «وهذا المخطوط (. . .) ورقة منها» ثم ص ١٦: «فكما أن الخلافيات (. . .)» إلى نهاية الفقرة. وانظر **الوصول**، ص ٥ ثم ٥٣ إلى ٥٥.

(٢) أنظر على سبيل المثال عدم الدقة في الإحالة على صحيح مسلم (في كتاب صلاة المسافرين [كذا؟؟] باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها) ثم على **سنن أبي داود** (في التطوع [كذا؟؟]، باب ما رخص فيهما)، وذلك في النص المطبوع من **المعونة**، ص ٦٧، ب ٤. والحديث وقع تخريجه في نصّنا المحقّق من الكتاب في الفقرة ٥١ والبيان ٦.

الدكتور نزيه حمّاد الذي أمدّنا بنسخة مرقونة منها لمّا علم منذ سنوات قليلة بمشروعنا لتحقيق **المعونة**.

ولمّا كان الشيرازي قد أراد من **المعونة** أن تكون تلخيصاً **للملخّص** فكنا نرجو من تحقيق نصّه فائدتين. الأولى مقابلة النصّيْن والخروج منها بصيغة أكمل وأدقّ **للمعونة**. إلاّ أنها لم تتيسّر بل لم تتحتّم، وذلك أن مقابلة نسختي مخطوطتنا قد كفتنا هذه المؤونة. هذا وإنّنا لا ندّعي أننا خرجنا منها بنص كامل لا يثير أيّة شبهة أو أيّ تشكّك ولكنّنا نؤكّد أنّه لم يكن في الإمكان تحسين ما وُجد في نخستينا، إما لأن **الملخَّص** يبتعد في أحيان كثيرة عن نص **المعونة** وإما لأنه يقدم لنا قراءة أقرب ما تكون إلى قراءة نسخة بِرِينسْتُونْ[١]. أما الفائدة الثانية فقد تحقّقت وذلك بفضل ما بذله م.ي. آخندجان نيازي من المجهودات الكبرى والموفّقة في تخريج الأحاديث والتعريف بالأعلام.

وبعد هذا التمهيد نريد الآن في مقدمة أن نعرض في إيجاز ما سبق أن فصّلنا القول فيه في تمهيد لتحقيق **الوصول** ثم في تمهيدي تحقيق **شرح اللمع**؛ وهكذا سنقدّم صورة سريعة عن الحياة السياسية والدينية في عصر الشيرازي، أي أننا سنقتصر منها على ما يعتبر مؤثّراً أساسيّاً في تكوينه وإنتاجه تدريساً أو تأليفاً، وكذلك في معتقده. وبعدها نتعرّض للمؤلف ذاته من حيث التكوين والتدريس والتأليف. إلاّ أننا سنقف قليلاً عند مُعتقَده، ذلك لأننا في ما سبق خضنا في مقوّماته وأهدافه ونوعيته وحاولنا تحديد نزعته بالاعتماد على مخطوطة إسطنبول. أما هنا فنرجو من اعتمادنا على مخطوطة باريس ـ تحقيقاً وتحليلاً ـ الوصول إلى نتائج إضافية وتكميلية.

---

(١) وهكذا ندرك كيف استطاع محقّق النص المطبوع من **المعونة** الاستفادة ـ نوعاً ما وبصفة محدودة ـ إذ قابل على **الملخّص** نسخته الألمانية، وحالتها من الصحة والدقة والكمال مثل ما سبق أن وصفنا.

مقـــدّمة

عَصْـرالشـيرَازي
(٣٩٣-٤٧٦/ ١٠٠٣-١٠٨٣)

مؤلفنا هو أبـو إسحاق إبـراهيم بن علي بن يوسف الفيـروزأبادي الشيرازي. ولد في فِيرُوزأباد، وهي قرية من قرى فارس[١]. ونسبته إلى شيراز المدينة المشهورة بفارس ترجع إلى ملازمته لها لطلب العلم قبل انتقاله إلى البصرة ثم استقراره ببغداد لإكمال دراسته لينتصب بها مدرّساً ومفتياً[٢].

الحياة السياسية

عـاصـر الشيـرازي من الخلفـاء العبّـاسيين القـادر (٣٨١/٩٩١ - ٤٢٢/١٠٣١) ثم القـائم (٤٢٢ - ٤٦٧/١٠٧٥) ثم المقتــدي (٤٦٧ - ٤٨٧/١٠٩٤). وشهد نهاية السلاطين اليوبهيّين مع بهاء الدولة (٣٧٩ - ٤٠٣/ ١٠١٢) وسلطان الـدولة (٤٠٣ - ٤١٣/١٠٢٢) ومُشَـرّف الدولـة (٤١٣ - ٤١٦)، كما شهد تنازع السلطنة بعد سنة ٤١٦ بين جلال الدولة المتوفّى في ٤٣٥/١٠٤٤ وبين أبي كاليجار المتوفّى سنة ٤٤٠؛ وبعدهما عاش فترة تفرّد الملك الرحيم فيها بالسلطنة (٤٤٠ - ٤٤٧/ ١٠٥٥) وهو خاتمة سلاطين بني بويه. وإثرهم عاصر الشيرازي السلاطين السلاجقة في

---

(١) أنظر عنها في دائرة المعارف الإسلامية (ط ٢) مقال ل. لُوكهارْت L. Lockhart وعنوانه Fîrûzâbâd.

(٢) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٤، ص ٢١٧.

فترتهم الأولى الذهبية التي دامت ٣٨ سنة. وهكذا شهد سلطنة طغرلبك (٤٤٧ ـ ١٠٦٣/٤٥٥) وألب أرسلان (٤٥٥ ـ ٤٦٥/ ١٠٧٢) وملك شاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥/ ١٠٩٢).

وقد تميّز العصر الأول الذي شهد نهايتَه الشيرازي بالصّراع الدائم والعنيف أحياناً بين الخليفة العبّاسي والسّلطان البويهي. وقل مثل ذلك بالنّظر إلى العصر الثّاني التي شهد فيها بداية السّلطنة السلجوقيّة. فالخليفة هو صاحب السلطة الشرعية، والخلافة العبّاسية القرشيّة قائمة منذ سنة ٧٥٠/١٣٢ وسلطتها ممتدّة على جزء كبير من العالم الإسلامي يشمل الجانب الشرقي الآسيوي منه، إذ الجانب الإفريقي والأوروبي يخضع منذ فترات متفاوتة لسلط أخرى أموية وفاطمية وغيرهما غير عربية، أي بربرية. أما السلطان فهو صاحب السلطة الحقيقية والفعلية إذ يرجع إليه قيادة الجيش والتصرّف في خزينة الدولة وإدارة الممالك المفتوحة.

والحقيقة أن كلًّا من الخليفة والسلطان يحتاج إلى الآخر؛ فالأول لا نفوذَ له إلّا برضى الثاني والسلطان لا شرعيّة لسلطته إلّا التى يستمدّها من عهد الخليفة إليه. ومن البديهي أن نفوذ كل منهما يقوى بضعف نفوذ الآخر والعكس وبالعكس. إذاً فالسلطان يقاوم الخليفة حتى يستطيع تركيز سلطته وتقويتها. ثم هو أيضاً يقاوم الأمراء الآخرين الذين ينتمون إلى جنسه وإلى وسطه الاجتماعي ويحاولون مزاحمته في سلطنته؛ وكل أمير لا يرمي إلّا إلى الاستحواذ على السّلطنة. فالسّلطان لا تكتمل سلطنته إلّا بعد فترة قد تقصر أو قد تطول يتمكّن فيها من القضاء على مزاحميه. والخليفة السعيد الحظ هو الذي يستطيع استغلال هذه المزاحمة حتى يقوّي سلطته. فله السلطة الشرعية ولا شك، وأحياناً وإن تمكّن من ذلك يدعّمها بسلطة حقيقيّة وفعليّة[1].

أما عن السلطنة البويهيّة فقد خضع لها الخليفة العبّاسي ابتداءً من سنة

(١) أنظر جورج مقدسي في ابن عقيل Ibn ʿAqîl، ص ٧٠ إلى ٧٤.

٣٣٤/ ٩٤٥ حتى سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥. وكان باستطاعة البويهيّين القضاء على الخلافة العبّاسيّة؛ إلّا أنّهم آثروا الإبقاء عليها كمؤسّسة يستمدّون من شرعيتها نفوذهم مع المحاولة الدائبة لإضعاف سلطتها الفعليّة، وذلك بالسعي إلى نشر التشيّع الإمامي المناهض للخلافة العبّاسيّة السنيّة[١].

ونشهد هذا الصّراع الدّيني بين الشّيعة والسنّة طوال العهد البويهي، يحتدّ أحياناً حتّى يصل إلى الصّراع الدّموي ويضعف أخرى حتّى لا تجد له أثراً يذكر[٢].

أما عن السّلجوقيّين فلئن نجح الخليفة العبّاسي في مسعاه في مقاومة الشيعة وإحياء السّنّة بقدوم السّلاجقة فهو لم يحقّق شيئاً من الهدف الثّاني وهو الإعلاء من شأن الخلافة وإرجاع هيبتها وسلطتها. فها هو يتخلّص من البويهيّين ليقع تحت رحمة السّلاجقة. وسيستمرّ صراعه ولكن سيتغيّر مجراه وميدانه. فقبل سنة ٤٤٧ كان العراك دينيّاً بين الشّيعة والسّنة، وكان الخليفة يستغلّه لمقاومة البويهيّين كما كان يستغلّ أيضاً وأحياناً الصراع بين الأمراء البويهيّين في تنازعهم على السلطنة. أما بعد قيام السلطنة السلجوقية فلم يبق للخليفة لحماية مركزه إلّا استغلال نزاع الأمراء السّلجوقيّين في تسابقهم إلى السّلطنة[٣].

وهكذا كانت سياسة الخليفة القائم إزاء السلجوقي طغرلبك سياسة مبنية على ما فيه مصلحة الخلافة لا على ما يمكن اعتباره تقارب رأي أو تعاطف جهود لحماية الإسلام السني[٤].

وخلف ألب أرسلان طغرلبك؛ إلا أن عهده لم ينقسم إلى قسمين

---

(١) أنظر هنري لاووست في فصله عن الماوردي La Pensée، ص ٤٤.

(٢) أنظر التفاصيل في تمهيدنا لتحقيق الوصول للشيرازي، ص ١١ إلى ١٤.

(٣) أنظر التفاصيل في التمهيد السابق الذكر، ص ١٤ و١٥، وفيه الإحالة إلى ابن عقيل المذكور آنفاً.

(٤) ج. مقدسي في ابن عقيل، ص ٧٨ و٧٩ ثم ٨٨ إلى ٩٨ وأخيراً ١١٧ إلى ١١٩.

كعهد سلفه إذا لم يعرف إلّا فترة مقاومة الأمراء المنافسين ومات قبل أن يتخلّص منهم جميعاً ويطمح إلى فترة السلطة العليا. وهو الذي اتّخذ له وزيراً نظام الملك المشهور والذي كان له الأثر البالـغ في حياة مؤلف **المعونة**، الشيرازي[١].

ويأتي من بعده ملك شاه الذي يُعتبر عهده آخر حلقة من السّلسلة الذهبيّة للدولـة السّلجوقيـة إذ بمقتله ستدخـل الدّولـة في طور الضعف والانحلال. ويشبه عهدُه عهدَ طغرلبك أكثر مما يُشبه عهد أبيه ألب أرسلان إذ قد عاش الفترتين، الفترة الأولى التي قضى فيها على كلّ منافسيه في السّلطنة من الأمراء والتي قدم إثرها إلى بغداد ليتمتع بفترة السّلطة العليا[٢].

ويمتاز هذا العهد بالمكانة الفريدة التي تمتّع بها الوزير نظام الملك المذكور آنفاً. ومن بداية العهد حرص الوزير على استغلال ظروف سياسيّة وعسكريّة قاسية ليحمل السّلطان على أن يفوّض إليه تفويضاً صريحاً بكامل سلطته. وهذا التفويض يجعل من نظام الملك شِبـه خليفة إذ سلطة السلطان إن هي إلّا من تقويض الخليفة، صاحب السلطة ببغداد. إذاً فهو بالنسبة لسلطانه كنسبة السلطان إلى الخليفة[٣].

والحقيقة أن الحظ السّعيد أسعف عبقريّة نظام الملك وإتقانه لفن السّياسة. فالسّنوات العشر التي قضاها على عهد ألب أرسلان قد أفسحت له المجال ومكّنته من أسباب النجاح في مساعيه التي قام بها على عهد خلفه، وهي مساع رافقها الكثير من الاغتيالات والدّسائس والمؤامرات[٤].

ويمكن القول إن هذا الحظّ أسعف نظام الملك حتى سنة ٤٧٩/

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٠ إلى ١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨ و١٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٩ و١٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٣١.

١٠٨٦ فقط، أي ثلاث سنوات بعد وفاة صديقه الشيرازي؛ ففي هذه السنة وُفّق ملك شاه في القضاء على كل منافسيه في السّلطنة من الأمراء وتمكّن من دخول بغداد لأوّل مرّة وذلك بعد أربعة عشر عاماً من تسلّمه عهد الخليفة إليه. وقبل هذه السنة تعرّض نظام الملك إلى العديد من المؤامرات حاكها له كبار الموّظفين في الدّولة يشجّعهم فيها ما يرون من مصلحة ملك شاه في القضاء على وزير استبدّ بالسّلطة العليا دون سلطانه.

إلّا أن السّلطان ما كان ليستجيب لنداء المتآمرين وهو في أشد الحاجة إلى دهاء نظام الملك للقضاء على منافسيه. ثم إن هذا الوزير كان متمكّناً من جهاز جوسسة خاضع له فكان يتفطّن لهذه الدسائس والمؤامرات ويحسن القضاء عليها بمساعدة سلطانه بعد أن يكون قد أغراه بالمال الوفير. ومن أعداء نظام الملك تجدر الإشارة إلى تاج الملك، المزاحم والندّ والذي كان يَعُدّ نفسه لخلافته في الوزارة إن استطاع القضاء عليه. وعلى كل فهو مؤسّس التّاجيّة في بغداد وهي مدرسة كان يرمي من وراء تأسيسها إلى مزاحمة النّظاميّة في الميدان السياسي[1].

حتّى إذا أقبلت سنة ٤٨٥/ ١٠٩٢ قُتل نظام الملك. ومن المستفيدين من قتله ملك شاه إذ كان يريد مصادرة أملاكه الشاسعة وأمواله الوفيرة؛ وكذلك تاج الملك قد وفُق في سعيه لخلافته في الوزارة ولكن لفترة قصيرة إذ قتل في نفس السنة بعد أن خدم ملك شاه وابنه محمود وقد قتله أنصار نظام الملك. وكذلك وفي السنة ذاتها مات ملك شاه والأرجح أنه مات إثر تسمّم تسبّب فيه إمّا أعوان نظام الملك وإمّا أعوان الخليفة الذي كان السّلطان قد أمره بمغادرة بغداد[2]. ويرى هُنْـري لاوُوسْت أن الشّيعة الباطنية هم الذين حرّضوا على قتل نظام الملك[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣١ إلى ١٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٨ إلى ١٤٠.

(٣) أنظر بحثه عن سياسة الغزالي La Politique، ص ١٢، نقلاً عن فريد جبر.

الحياة الدينيّة

الواقع أنه لا يمكن أن نفرّق بين الحياتين السّياسيّـة والدّينيّـة في تفاعلهما وتساندهما. وفعلاً فعندما عرّجنا على الحياة السياسية ونبّهنا على التنافس على السلطة بين الخليفة والسلطان أكّدنا أنّ تنازعاً بين الشّيعة والسّنة كان يغذّي هذا التّنافس ويشدّ بعضده. وسنرى ـ ولو بسرعة! ـ في هذا القسم من الحديث عن الحياة الدّينيّة كيف أنّ تحيّز الخليفة إلى المذهب الحنبلي، مذهب الجماهير في بغداد، كان يقوّي ساعده إزاء سلاطينه السلاجقة الذين كانوا يساندون إما الحنفيّة وإما الشّافعية الأشاعرة.

إذاً فلماذا هذا الفصل؟ الحقيقة أنّ وضوح العرض والبيان يقتضيه، هذا إذا ألزمنا أنفسنا التنبيه على تشابك الحياتين في الواقع العملي. ثم إن العالِم يظلّ عالِماً وإن احتكّ بالسّياسة وأثّر فيها وتأثّر بها. والخليفة يظلّ خليفة والسّلطان سلطاناً والوزير وزيراً وإن اقتضت وظيفتهم ونجاعتها الاعتماد على المؤسّسات الدّينيّة وممثّليها والقائمين عليها وكذلك الاستفادة من نصائحهم وآرائهم، وهم عادة أقرب إلى الجماهير من غيرهم من رجال السّياسة.

السُّنَّة(١)

١ ـ المذهب الحنفي:

أحسن من يمثّله في هذا القرن الخامس الهجري هم أبو الحُسَين القُدوري المتوفًى في ٤٢٨/١٠٣٧ وأبو عبد الله الصَّيْمري المتوفًى في ٤٣٦/ ١٠٤٥ وأبو عبدالله الدّامَغاني المتوفّى في ٤٧٨/ ١٠٨٥. والملاحظ أنّه منذ دخول السلاجقة إلى بغداد في ٤٤٧/ ١٠٣٧ قوي المذهب الحنفي بمدينة السّلام واتّصل الحنفية بالبلاط السلجوقي لخدمة أفراده. وفعلاً فالأتراك السلاجقة هم من الأحناف. وأحسن من خدم المذهب

(١) أنظر المزيد من التفصيل في تمهيد الوصول السابق الذكر، ص ١٩ إلى ٢٧.

طغرلبك ووزيره الكُنْدَري الذي كان يهدف إلى أن يجعل من المذهب الحنفي المذهب الرسمي للدولة[1].

وقد حمل الوزير سلطانه على أن يدفع الوعّاظ والخطباء إلى لعن أبي الحسن الأشعري متّهماً إياه بالقول في الصّفات بخلاف ما يقوله أهل السنة والجماعة. وقد حاول هُنْري لاوُوسْت التّعرف على الدافع على هذا السلوك، فتبيّين له من خلال أقوال بعض المؤرّخين أن هذا التعصّب لمذهب أبي حنيفة أدّى بصاحبه إلى أن يجعله المذهب الطاغي على كل المذاهب السّنّيّة الأخرى وخاصة المذهب الشافعي إذ كان المذهب الوحيد القادر على مزاحمته. وقد زاحمه بالفعل بفضل براعة نظام الملك كما سيأتي ذلك بعد قليل. فلمّا صعب عليه مقاومة الإمام الشافعي حاول النّيْل منه عن طريق الإمام الأشعري وهو صاحب عقيدة الشافعية. فكان هذا ممّا يسهّل عليه سعيه خاصّة أن الحنابلة كُثْر ببغداد وعقيدتهم عقيدة السلف، عقيدة ابن حنبل البعيدة بعض البعد عن العقيدة الأشعرية المعروفة بنزعتها الذهنيّة والجدليّة، فتتيسّر إثارة حماسهم بلعنهم الأشعري[2].

٢ ـ المذهب المالكي:

هو مذهب أقلية في العراق لأن أشهر ممثّليه في هذا العصر يعيشون إمّا في المغرب أو في الأندلس. والجدير بالذكر هو أبو الوليد الباجي المتوفّى في **٤٧٤/ ١٠٨١** والذي عاش في بغداد ثلاث سنوات لطلب الفقه ـ أصولاً وفروعاً وجدلاً ـ على يدي الحنفية وخاصة الشافعية ومنهم بالأخص الشيرازي، مؤلف **المعونة**، وذلك قبل قفوله راجعاً إلى شرق الأندلس في **٤٣٩/ ١٠٤٧**. أما البغدادي الذي يُذكر وإن كان قد اضطرّ إلى مغادرة مدينة

---

(١) ج. مقدسي في المصدر السابق، ص ٢٧٤ إلى ٢٧٦.

(٢) أنظر هُنْري لاوُوسْت في مقاله عن الماوردي، ص ٥٤ و٥٥.

السلام فهو أبو محمد عبد الوهّاب بن علي بن نصر المتوفّى في ١٠٣١/٤٢٢[١].

٣ ـ المذهب الشافعي:

أهم ممثّليه أبو الفتح سليمان الرازي (ـ٤٤٧/ ١٠٥٥) وأبو الطّيّب الطّبري (ـ ٤٥٠/ ١٠٥٥)، أستاذ الشيرازي في الفقه الشافعي، ثم مؤلّف المعونة أبو إسحاق، صاحب نظام الملك الذي حضر جنازته، ثم أبو نصر الصّبّاغ (ـ ٤٧٧/ ١٠٨٤)، منافس الشّيرازي في التّدريس في النّظامية إذ هو الذي دشّن المدرسة مكانه، وندّه في الفقه الشافعي فروعاً وأصولاً وجدلاً. وهو أيضاً تلميذ للطبري. ولا بأس من ذكر أبي حامد الغزالي وإن كان قد تُوفّي في ١١١١/٥٠٥، أي ثلاثين سنة تقريباً بعد وفاة الشيرازي؛ فهو أيضاً قد دَرَّس في النظامية سنة ٤٨٤/ ١٠٣١ وانسحب منها في السنة الموالية عند مقتل نظام الملك[٢].

والمذهب الشافعي هو والمذهب الحنفي المذهبان المفضَّلان لدى الخليفة العباسي القادر ثم القائم تفضيلاً لم يحل دون إهمال أو إغفال للمذاهب السنية الأخرى[٣]. وهو مذهب كبار الموظّفين في قصر الخليفة كالماوردي الفقيه المشهور بكتابه **الأحكام السلطانية** والمتوفَّى في ٤٥٠/ ١٠٥٨. وهو مذهب الوزير السلجوقي نظام الملك، مؤسس المدرسة النظامية؛ وكذلك هو مذهب تاج الملك، منافس الوزير نظام الملك وخليفته في الوزارة ولكن لفترة قصيرة من الزمن، ومؤسس المدرسة التاجية[٤].

من هو نظام الملك وما هي المدرسة النظامية؟ أصله من طوس من بلاد فارس كالغزالي. ولد سنة ٤٠٨/ ١٠١٧ وكان أبوه متّصلاً ببلاط السّلطان

---

(١) ج. مقدسي في المصدر السابق، ص ١٨٨ إلى ١٩٤.

(٢) المصدر المذكور، ص ١٩٤ ـ ٢٢٧.

(٣) هنري لاووست في المصدر المذكور، ص ٥٥.

(٤) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٢١ و٢٢٥ ـ ٢٢٧.

محمود الغزنوي. وقد تَكوَّن على طريقة الفقهاء الشافعية. فكانت تربطه صداقة بأبي القاسم القُشَيري (ـ ٤٦٥/ ١٠٧٣) وأبي المعالي الجـويني (ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥) صداقة تدل على مدى اهتمامه بالعقيدة الأشعرية. ثم إنه أسّس النّظامية في نيسابور وأقام على إدارتها أبا المعالي الجويني وقصد من تأسيسها إلى تدريس الفقه على المذهب الشافعي[1]. وكذلك أسّس نظامية بغداد فبناها على شاطىء دجلة لأبي إسحاق الشيرازي، كما يؤكد ذلك المؤرخ السبكي[2]. وقد بدأت الأشغال في بغداد سنة ٤٥٧/ ١٠٦٥ وانتهت بعد سنتين من ذلك. وحرص نظام الملك على إيقاف أملاك هامة على المدرسة حتى تسدّ كل حاجياتها ويُنفق على شيوخها وطلابها.

وأقيمت احتفالات فخمة لتدشين النّظامية؛ وكان من المقرر أن يلقي الشّيرازي الدرس الإفتتاحي وينتصب أستاذاً بالمدرسة. ولكنه تمنّع من ذلك فخلفه في التدشين منافسه ابن الصباغ وانتصب للتّدريس مكانه عشرين يوماً. ولا نعلم بالضبط سبب هذا الرفض. فيُحتمل أن يكون الورع الشديد الذي عُرف به هو الذي حمله على هذا السلوك إذ هو نفسه عَلّله بعدم شرعية اقتناء الأرض التي بُنيت عليها المدرسة[3]. وذهب جورج مقدسي إلى أن الشيرازي تحرّج من احتكار المنصب الوحيد في النظامية لتدريس العقيدة الأشعرية، عقيدة نظام الملك بينما كان هو بعيداً عن اعتناقها[4]. أما هنري لاووست فيذهب إلى أن الوزير السّلجوقي كان يعلم بُعد الشيرازي عن عقيدة الأشاعرة وأنه لم يكن يقصد منه تدريسها وإنما كان ينتظر منه فقط تدريس الفقه على المذهب الشافعي[5].

---

(١) هنري لاووست في **سياسة الغزالي**، ص ٢٧ ـ ٢٨، و**النحل في الإسلام** Schismes، ص ١٨٩.

(٢) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٨.

(٣) **النحل في الإسلام**، ص ١٨٩ و**سياسة الغزالي**، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٤) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٣٥٤.

(٥) **سياسة الغزالي** لهنري لاووست، ص ٣١.

وعلى كل فقد رجع الشيرازي عن رفضه بعد عشرين يوماً من تاريخ التدشين، وألقى أوّل دروسه في ذي الحجة من سنة **٤٥٩**؛ وكان ذلك عن رِضىً منه على الأرجح، وإن كان بعض المؤرخين يرجع سبب هذا التغير إلى سلوك طلّاب الشيرازي الذين هدّدوا شيخهم بحضور دروس ابن الصباغ إن هو تمادى في امتناعه(١). وظلّ الشيخ يدرّس حتى مماته. وهكذا شهد الحوادث العنيفة التي عاشتها النظامية إثر إلقاء أبي نصر بن القُشَيري (ـ **٥١٤/ ١١٢٠**) دروسه وخطبه في العقيدة الأشعرية وردّ فعل الحنابلة السّلفية؛ وتدخّل لدى السلط السياسية والدينية الشافعية لحسم الخلاف وإيقاف الفتنة، كما سنرى ذلك في عرضنا المفصل لحوادث حياة الشيرازي.

وخلف الشيرازي في النظامية عند موته أبو سعيد المتولّي (ـ **٤٧٨/ ١٠٨٦**) وهو فقيه شافعي من الدرجة الثانية ومؤلّف كتاب **التتمة**، أتمّ به **الإبانة** لأبي القاسم الفوراني (ـ **٤٧١/ ١٠٧٩**). وقد عيّنه في هذا المنصب وسمّاه ونصبه مؤيّد الملك، أحد أبناء نظام الملك، الذي وصل إلى بغداد سنة **٤٧٥/ ١٠٨٢** واستقرّ في النظامية(٢). ويذكر ابن كثير في **البداية** أن نظام الملك لما بلغه نعي الشيرازي أمر أن يدرس ابن الصباغ مكانه(٣).

وعلى كل فأبو سعيد هو الذي تولّى التدريس. ويعلق هنري لاووست على هذا الحادث بأنه إن دلّ على شيء فعلى أن وثيقة الوقف كانت تسمح بهذا الإجراء، أي أنها تمكّن مؤسس النظامية أو وكيله ببغداد من تسمية مَن أرادا دون التماس إذن الخليفة العباسي، صاحب السلطة الشرعية العليا والذي ترجع إليه كل تسمية في الوظيفة العمومية. وبعد وفاة المتولي بقيت النظامية سنة بدون إدارة(٤).

---

(١) مقال الشيرازي من **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ١) تـأليف هفّنِنْغ Heffening بعنوان: Shîrâzî.

(٢) هنري لاووست في **سياسة الغزالي**، ص ٣١.

(٣) **البداية** ج ١١، ص ١٢٥.

(٤) **سياسة الغزالي** في نفس الصفحة.

ونعلم أن الغزالي ألقى درسه الافتتاحي بالنظامية في سنة ١٠٩١/٤٨٤ وأن جمعاً كبيراً من الفقهاء البارزين حضروا هذا الدرس وأن جمهوراً هامّاً من الطلبة كانوا يواظبون على متابعة دروسه في الفقه الشافعي. ولما قُتل نظام الملك في مطلع السنة الموالية بتحريض من باطنية أَلَمُوتْ انقطع الغزالي عن التدريس واعتزل الحياة العملية والاجتماعية[١].

أما عن فضل السبق في تأسيس مثل هذه المدارس العلمية فيؤكد هنري لاووست أن نظام الملك، خلافاً لما ذكره المؤرخون السنيون، ليس أوّل من فكر في تدعيم دعوته لحماية الإسلام بالاعتماد على مدارس يوقِف عليها أملاكاً ذات أهمية تسد مداخيلُها حاجيات الأساتذة والطلاب. ويذكّر بهذا الصدد بتأسيس دار العلم التي أنشأها سابور بن أردشير في بغداد سنة ٩٩٣/٣٨٣ لتدعيم الدعوة الشيعية، كما يذكّر بما قام به الخليفة المتوكل إذ قاوم أهل الاعتزال والتشيع وأحيى السنة بترتيب أصحاب الحديث في المساجد ينقضون معتقداتهم في شرحهم للأحاديث النبوية[٢].

ولا يفوتنا التّعريج على نشاط نظام الملك كمؤلّف في الأحكام السلطانية أو مشجّع على تأليفها؛ فالجويني أهداه كتابه **غياث الأمم**[٣] الذي استوحاه من كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي؛ والوزير ذاته ألف رسالته المشهورة **سياسة نامه** بطلب من السلطان ملك شاه، وقد شرع في تأليفها حوالى سنة ٤٧٨/ ١٠٨٦ وأتمها في السنة الموالية، وقد شهّر فيها بخطر الدعوة الباطنية الإسماعيلية ودعا إلى تعاون وثيق بين الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية ونبّه إلى خطر جيش العلماء والفقراء العتيد المجند لحماية الدين والدنيا[٤].

(١) المصدر المذكور، ص ١٢ و**النحل في الإسلام**، ص ٢٠٢.

(٢) **سياسة الغزالي**، ص ٣٠.

(٣) قام محمد حميد الله بتحقيقه منذ ما يقرب من العشرين سنة، ولا نعلم إن صدر الكتاب أم لا!.

(٤) **سياسة الغزالي**، ص ٢٧ ـ ٢٩.

٤ ـ **المذهب الحنبلي**:

أحسن من يُمثّله في هذا القرن الخامس للهجرة القاضي أبو يعلى (ـ ٤٥٨/ ١٠٦٦)؛ وإليه يرجع فضل تنظيم صفوف الحنابلة في هذا العصر؛ وقد تولى قضاء الحريم في حي قصر الخليفة القائم ولكنه لم يقبل الخطة إلا بعد إلحاح من الوزير ابن المسلمة. ونذكر كذلك الشريف أبا جعفر (ـ ٤٧٠/ ١٠٧٧) الذي اشتهر بتعصّبه لعقيدة أحمد بن حنبل وبتحمّسه في مقاومة البدع وملاحقة المعتزلة والأشاعرة ومكافحة فساد الأخلاق. وإن اشترك معه الشيرازي في حملته الأخلاقية التي شنّها سنة ٤٦٤/ ١٠٧٢ إلا أنه تأذّى منه غاية التأذي عندما ناصب العداء الأشاعرة سنة ٤٦٩/ ١٠٧٦، إثر زيارة ابن القشيري لنظامية بغداد مبعوثاً إليها من قِبل نظام الملك وإلقائه دروساً وخطباً في العقيدة الأشعرية. وانتهت القضية بقتله ولكن بعد أن حقّق انتصاراً على ابن القشيري إذ نجح في إبعاده عن بغداد وإن كلفه ذلك تجنيد جماهير الشعب في مدينة السلام. ولا نغفل عن ذكر ابن عقيل الحنبلي (ـ ٥١٣/ ١١١٩) وإن كانت لنا عودة إليه في عرض حياة الشيرازي، إذ هو يُعَدّ من تلاميذه وقد تولى الصلاة على شيخه قبل دفنه.

ومن أنصار الحنابلة في بغداد أبو منصور بن يوسف المتوفّى في ٤٦٠/ ١٠٦٨؛ وكوزير للخليفة العباسي كانت مكانته منه كمكانة نظام الملك من السلطان السلجوقي في خراسان، حسب تعبير جورج مقدسي. وكالوزير السلجوقي عرف هو أيضاً بنشاطه المعماري إذ أعاد بناء المستشفى المارستان العَضُدي وأوقف عليه أملاكاً يكفي دخلها لِسَدّ نفقاته وحاجياته على الدوام. فلذلك تضايق من نظام الملك واعتبر بناءه النظامية في بغداد كتجاوز لمنطقة نفوذه الجغرافية، واحتج على التصرف المجحف في دائرةٍ لا ترجع بالنظر إليه. وعلى كل فقد تميّز المتنافسان عن رجال عصرهما بعبقرية سياسية وإدارية وبقوة نفوذ وسعة ثراء. وفعلاً فقد بلغ نفوذ أبي منصور حدّاً مكّنه من خلع وزير الخليفة أبي تراب الأثيري في ٤٥٣/ ١٠٦١ لينصب محله ابن دارُسْت؛ كما اتفق مع الخليفة العباسي ليزيح الشيرازي عن إدارة

نظامية بغداد وينصب مكانه ابن الصباغ ويمكنه من تدشينها. ولا شك أنه أحرج صدر نظام الملك الذي كان يتضايق بكل تدخل في مشاريعه البغدادية ولا يتردد في التخلّص من مزاحميه وإن أدّاه الأمر إلى ممارسة الاغتيال السياسي.

وكانت علاقة ابن يوسف طيبة بالسلاجقة الأتراك؛ فهو الذي أوعز إلى الخليفة في ١٠٥٥/٤٤٧ بتولية الدامغاني الحنفي منصب قاضي القضاة إرضاء للغزاة الأتراك. وقد سُجن سنة ٤٥٠ عندما نجح البساسيري، وزيرُ السلطان الملك الرحيم منافس طغرلبك، في سعيه إلى الرجوع إلى بغداد؛ ولم يسترجع حريته إلا بعد أن دفع أموالاً طائلة. إلّا أنه لم يطمئنّ كامل الاطمئنان على مصيره إلّا في السنة الموالية لما رجع طغرلبك إلى العاصمة العباسية. وإليه تنسب مساع حاسمة قام بها بمعونة الدامغاني للتوسط بين الخليفة وبين السلطان السلجوقي حتى يتم عقد زواج الثاني على ابنة الأول. وليست هذه القضية الوحيدة التي تتحقق فيها مصالح للسلطان من الخليفة بمعاونة الدامغاني.

وقد سعى في الحصول على الود والإخلاص من جانب الشيوخ الحنابلة وأصحاب الزهد وأنصارهم ورجال الوعظ والإرشاد والدعوة الدينية وأعوانهم وكذلك الأشراف الهاشميين وأحزابهم والموظفين السلجوقيين والأمراء البدو والأتراك. وهكذا يؤكد ابن عقيل أن أبا منصور جمع بين ود الناس واحترامهم بما لم يجمع غيره؛ فقوي نفوذه واحتاج الخلفاء والملوك إلى مساعدته.

وهو أيضاً لم يبخل بمساعدته لرجال الحديث في بغداد من الحنابلة وغيرهم. وهو بهذا يرمي أيضاً إلى مناهضة نشاط نظام الملك، حامي الشافعية والأشاعرة، وإلى ملاحقة معتزلة عصره؛ فقد ناصبهم العداء وحال دون تدريس ابن الوليد المعتزلي في المحلات العمومية. إلّا أنه سنة ٤٦٠/ ١٠٦٨، سنة وفاة الوزير ابن يوسف، تنفّس المعتزلة الصُّعداء ورجع ابن

الوليد إلى التدريس من جديد وفي العَلَن، وظهرت الفتن بينه وبين الحنابلة. وفعلاً فقد لحقت الحنابلة بموت الوزير خسارة فادحة لم يفد لتعويضها خلفه أبو القاسم بن رضوان ثم من بعده أبو عبدالله بن جرادة المتوفى في ٤٧٦/١٠٨٥[١].

٥ ـ المذهب الظاهري:

في هذا القرن الخامس للهجرة فقد هذا المذهب الأهمية التي كانت له في بغداد في القرن الماضي بفضل مساعدة عضد الدولة (٣٦٧ ـ ٣٧٢/٩٧٧ ـ ٩٨٢) نصير الظاهرية ومعتنق مذهبهم، على الأرجح. والحقيقة أن أهمّ ظاهري في هذا العصر كان يعيش بالأندلس وهو ابن حزم (ـ ٤٥٦/١٠٦٣). أما بغداد فلم تعرف منهم إلاّ القاضي أبا بكر بن الأخضر (ـ ٤٢٩/١٠٣٨) الذي أثنى عليه الشيرازي كشاهد عدل وأبا عبدالله بن الأخضر (ـ ٤٧٣/١٠٨٠) وأخيراً أبا الفضل المقدسي (ـ ٥٠٧/١١١٣)[٢].

٦ ـ الاعتزال:

في هذا القرن كان الكثير من المعتزلة يتصلون بالخلفاء العباسيين ويحاولون الدفاع عن عقيدتهم والاستنجاد بهم. وكان بعض الخلفاء يكلّفون المعتزلة بالدّفاع عن السّنة والردّ على أعدائها؛ وهكذا طلب القادر من أبي سعيد الإصطخري (ـ ٤٠٤/١٠١٣) الردّ على الباطنية وكافأه لأجل ذلك بجراية سنوية. إلا أن هذا الاتصال بين بعض أشخاص من المعتزلة وبين بعض الخلفاء لم يفد شيئاً لتعديل السياسة الرسمية الدائبة، أي مقاومة الخلافة للاعتزال مقاومتَها للشيعة. وبهذا الصدد يجب أن نُذَكّر بأمر أصدره القادر سنة ٤٠٨/١٠١٧ وأكده في مكاتيب أمضاها سنة ٤٢٠/١٠٢٩ وكذلك بالعقيدة القادرية التي تنسب إليه والتي قرئت في مساجد بغداد سنة

---

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٦.
(٢) المصدر المذكور، ص ٢٧٨ ـ ٢٨١.

٤٠٩/١٠١٨، أي نُذكِّر بسياسة حازمة كانت تَفرِض على الفقهاء الحنفية بصورة خاصة التوبةَ من الاعتزال وكذلك من العقيدة الرافضة وكل عقيدة تعتبر منافية للإسلام السّني.

وأهم معتزلة هذا العصر الذين كانوا يهتمّون بالحديث والفقه اهتمامَهم بعلم الكلام: القاضي عبد الجبار (ـ ٤١٥/١٠٢٦)، الشافعي في الفقه وزعيم مدرسته في عصره، وكذلك أبو الحسين البصري (ـ ٤٣٦/١٠٤٥) وابن الوليد (ـ ٤٧٨/١٠٨٦)، أشهر تلاميذ عبد الجبار والذي مر بنا ذكره منذ قليل[1].

الشيعة[2]

سبق أن ذكرنا أن الخلافة العباسية كانت تقاومهم، بينما كان سلاطين بني بويه يؤيدونهم. وكان هذا التّنافر بين الخليفة والسلطان يؤدّي حتماً إلى قيام فتن بين الشيعة وبين الحنابلة في مدينة السلام بصورة خاصة؛ وكانت الفتن مستمِرة إذ كانت الشيعة في ثورة متّصلة ضد السّنة؛ وكان الخليفة، الممثِّلُ للسّنة، في حرب قائمة ضدّ الشيعة. وحتى إذا حل عهد السلجوقيين ببغداد ضعف النفوذ الشيعي وهدأت الفتن وقلّت وتحوّل مجرى الصراع بين سلطة الخليفة وقوة السلطان من الميدان الديني الصّرف إلى ميدان سياسي، كما مر بنا ذكره.

١ ـ الإمامية:

كانت طائفة كبرى منهم تعيش في حي الكرخ، وكان الصراع مستمراً بينهم وبين حنابلة باب البصرة؛ ومن البديهي أن يقوى عددهم على عهد بني بويه ثم يضعف بزوال عهدهم من بغداد. وأشهر من يمثلهم الشريف

(١) هنري لاووست في بحثه عن الماوردي، ص ٦١ ـ ٦٢.
(٢) أنظر تمهيدنا للوصول، ص ٢٧ إلى ٢٩.

المرتضى (- ٤٣٦/ ١٠٤٥) نقيب الأشراف العلويين طيلة ثلاثين سنة ومن أشهر شعراء عصره؛ وكان فقيهاً قد تتلمذ على ابن المعلِّم (٤١٣/١٠٢٢) ثم خلفه؛ وفي بيته كانت تعقد مجالس النظر بين الشيعة والسّنة؛ والظاهر أنه كان يميل إلى الاعتزال؛ وقد خلّف كتباً في الإمامة وكوّن تلاميذ منهم أبو الحسن البصري وتقي الدّين الحلّي. ومن كبار ممثلي الإمامية أبو جعفر الطوسي (- ٤٦٠/ ١٠٦٧) آخر كبار علماء بغداد من الشيعة، مفسر ومحدث ومتكلم؛ وهو من طوس وأصله شافعي وقد تتلمذ هو أيضاً على ابن المعلِّم، ولما قدم بغداد اعتنق التشيع الإمامي؛ وفي ٤٤٨/ ١٠٥٦ فرّ من بغداد خشية أن يُقتل ونُهبت داره وخزانة كتبه وأحرقتا؛ وهكذا بعد دخول بني سلجوق إلى بغداد ضعف تأثيرهم؛ والظاهر أنهم لجؤوا إلى تقيتهم؛ وقد خلف الطوسي تفسير قرآن ضخم[1].

٢ ـ الباطنية:

لا فائدة في ذكر الزيدية وإن كان بعض فقهائهم يعيشون في بغداد في هذا القرن ولا شك، فمركزهم باليمن؛ ولا تذكر المصادر شيئاً عنهم ببغداد إلا عن مفتيهم ومحدثهم ومتكلمهم أبي الحسين الحسني[2].

وكان للباطنية على خلافهم تأثير سياسي في بغداد ظهر منذ القرن الرابع الهجري وقوي على عهد ملك شاه (٤٦٥ ـ ٤٨٥/ ١٠٧٢ ـ ١٠٩٢) حتى إن وجودهم أصبح شيئاً واقعاً. هذا وإن جَنّد علماء السّنة طاقاتهم لمحاربة عقائدهم فليس من السهل تقديم قائمة في أسماء أعلامهم لأجل التقية الشيعية[3].

وكان نظام الملك أول شخصية كبيرة تغتاله الباطنية في ٤٨٥/١٠٩٢

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٨١ ـ ٢٨٦.

(٢) المصدر المذكور، ص ٢٨٦.

(٣) المصدر المذكور، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

اغتيالاً كان له الأثر الحاسم في حياة الغزالي الذي فقد بفقده سنده الأقوى فاعتزل الحياة العملية والاجتماعية في بغداد وألّف كتابه **المستظهري** في ٤٨٧ للردّ عليهم وتشهير فضائحهم[١]. ويغلب على الظن أن الشيرازي ألّف ردّاً على الباطنية في جملة من ألّف من الفقهاء، كالباقلاني (١٠١٢/٤٠٣) وعبد الجبار وأبي يعلى وابن عقيل.

وكذلك اغتال الباطنية ابناً لنظام الملك هو فخر الملك في ١٠٠٦/٥٠٠. وقد أحدثت هذه الموجة من الاغتيالات ردّ فعل قوي وعنيف من السّنة تمثل في الردود التي مرت بنا وكذلك في ملاحقة السلطان بَرقِياروق لهم وقتله طائفة منهم تزيد على الثلاثمائة وحمله الخليفة على مطاردتهم. وفي هذه السنة أحرقت **رسائل إخوان الصفا** الذين ينتمي الباطنية إلى صفوفهم. وكانت بغداد تعيش بسببهم في حالة من الرعب وخاصة كلما جرّت الوشايات إلى تهمة علماء أبرياء بالباطنية والقضاء عليهم إن لم يساندهم مساند قبل فوات الأوان[٢].

---

(١) هنري لاووست في **سياسة الغزالي**، ص ١٢ ـ ١٣.

(٢) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٠.

حياة الشيرازي[1]

شيوخه

ونسبته إلى شيراز المدينة المشهورة بفارس ترجع إلى تفقّهه بها على أبي علي البيضاوي وعلي بن رامين، صاحبي أبي القاسم الداركي تلميذ أبي إسحاق المروزي صاحب ابن سُريج[2] حسب ما يذكره السبكي في **طبقاته**[3]. ولربما أدركنا سبب تتّبع السبكي هذه السلسلة لإيصالها إلى حَلقة ابن سُريج عندما نلاحظ أن مؤلفنا الشيرازي يحيل في كتابه هذا الذي نقدمه إلى القراء - كما في **شرح اللمع** - على أقوال أبي العباس بن سُريج، أحياناً ليؤيدها وأحياناً أخرى ليدفعها، وفي كلا الوجهين بالحجة والبرهان[4].

وبعد شيراز ينتقل المؤلف إلى البصرة ليدرس الفقه على علي الخرزي[5] وبعدها يقدم إلى بغداد سنة ١٠٢٤/٤١٥ وهو في الثانية

---

(١) أنظر التمهيد للوصول، ص ٢٩ إلى ٤١.

(٢) توفي ببغداد في ٩١٨/٣٠٦. أنظر عنه التعليقات على الأعلام.

(٣) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٨.

(٤) أنظر الفقرات ٣١ - ٢٧٧ - ٣١٨ - ٤٢٣ - ٤٢٩ - ٤٨٨ - ٥٣٦ - ٦١١ - ٩٣٣ - ١١٢٠ - ١١٥٣ - ١١٥٥ - ١١٥٦ - ١١٨٨ - ١١٩٤ - ١١٩٥ - ١١٢٢ من شرح اللمع و١٨ من المعونة.

(٥) المصدر ذاته، ص ٩٠.

لقد حاول م.ح. هيتو في كتابه عن الإمام الشيرازي (ص ١٩ إلى ٢١) أن يقدّم =

والعشرين من عمره ويستوطنها ويطلب بها الحديث من أبي علي بن شاذان وأبي بكر البرقاني؛ ويدرس بها الأصول على أبي حاتم القزويني والفقه على الزجاجي وخاصة على أبي الطيب الطبري فيلازمه إلى أن يصبح معيده في حلقته[1].

والقاضي أبو الطيب كبقية أساتذة الشيرازي يعتبر من كبار الشافعية في عصره. إلّا أنه يختلف عنهم بما تركه من الأثر الأكبر في تكوين التلميذ الفقيه؛ وقد ولد في سنة ٣٤٨/٩٥٩ وتوفي في سنة ٤٥٠/١٠٥٨[2]؛ وله كتب لم يصل إلينا منها إلّا ذكرها؛ ومنها رسالة ترجم فيها للإمام الشافعي وقدّم في نهايتها قائمة بأسماء تلاميذه وقد عد منهم الشيرازي وكذلك ابن عقيل الفقيه الحنبلي المشهور والمتوفّى في ٥١٣/١١١٩. وإن كان أصله من طبرستان إلّا أنّه انتقل منه إلى جرجان ثم إلى نيسابور حتى انتهى إلى بغداد حيث أقام واشتغل بالإفتاء والقضاء والتدريس في الفقه الشافعي، وذلك بعد

= صورة واضحة عن تطور سيرة الإمام العلمية فبيّن فيها أربع مراحل كبرى:

١ - من ٣٩٣ إلى ٤١٠: مرحلة شبه غامضة قضاها بفيروزأباد، مسقط رأسه.

٢ - من ٤١٠ إلى ٤١٥: المرحلة الشيرازية التي تلقّى فيها الفقه عن البيضاوي وابن رامين وغيرهما؛ وقد أقام خلالها بالبصرة والغندجان إقامة قصيرة أخذ فيها الفقه عن الخرزي، أو الجزري كما في الطبعة الأولى من **طبقات الشافعية** (ج ٣، ص ٩٠)، وغيره.

٣ - من ٤١٥ إلى ٤٣٠: الفترة الأولى من المرحلة البغدادية حيث أخذ العلم عن كبار أئمة بغداد وعن أشهرهم، أبي الطيب الطبري.

٤ - من ٤٣٠ إلى ٤٧٦: التدريس ببغداد وذيوع شهرته. وهذه المرحلة تنقسم إلى فترتين:

- من ٤٣٠ إلى ٤٥٩: التدريس على أصحاب القاضي أبي الطيب الطبري في مسجده بباب المراتب.
- من ٤٥٩ إلى ٤٧٦: التدريس بالنظامية حتى سنة وفاته.

(١) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٢) أنظر ج مقدسي في أطروحته عن **ابن عقيل**، ص ٢٠٢، ب ٤.

أن درس الفقه على أستاذه أبي حامد الإسفرائني المتوفّى في ١٠٢٧/٤١٨ ولقي لديه الحظوة الكبرى في الإفتاء. ولشهرته يُكتفى بلقب القاضي عندما يحال عليه؛ ومؤلفنا الشيرازي لا يشذ عن هذه القاعدة في كتاب **شرح اللمع** إذ يحيل عليه إحدى وعشرين مرّة، ثماني عشرة بذكر كنية أبي الطيب وثلاث مرات مكتفياً فيها بلقب القاضي[١]. وقد أثنى أبو العلاء المعري الشاعر المشهور والمتوفى في ١٠٥٧/٤٤٩ على علمه وعقله وكذلك أثنى عليه الشيرازي تلميذه لفـقهه كما أثنى عليه ابن عقيل الحنبلي تلميذه الثاني الذي تمتع بصحبته، خاصة في الفترة التي انقطع فيها عن التدريس. والظاهر أن أبا الطيب الطبري قد أسهم في تكوين تلميذيه المذكورين في علم الخلاف، فروعاً وأصولاً؛ وقد ألف فيه كتاباً وصل إلينا ذكره وهو **شرح مختصر المزني**[٢].

وقد اشتهر أبو إسحاق الشيرازي بفقره الشديد وهو في مرحلة التـعلم كما اشتهر بعنايته القصوى في الأخذ عن شيوخه؛ فكان يقول عن دروسه في أصول الفقه وهو مادة كتابنا هذا: «كنت أعيد كل قياس ألف مرّة، فإذا فرغت منه أخذت قياساً آخر وهكذا»[٣]. وأصبح الشيرازي أستاذاً لا ينازع خاصة في علم الخلاف في الفقه فروعاً وأصولاً؛ فكان له مسجده في حي باب المراتب يلقي فيه دروسه وذلك قبل أن ينتقل إلى المدرسة النظامية في ١٠٦٧/٤٥٩ التي بنـاها الـوزيـر السلجـوقي نـظام الملك المتـوفى في ١٠٩٢/٤٨٥[٣].

---

(١) الفقرات التي يحيل فيها مكتفياً بلقب القاضي هي ٨٧٢ - ١١٣٢ - ١١٨٨.

(٢) أنظر التفاصيل والإحالات في **ابن عقيل** لجورج مقدسي، ص ٤٩ - ١٧٠ - ٢٠٢.

(٣) أنظر السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٨.

ذكر م.ح. هيتو من شيوخ الشيرازي عدداً آخر لم نأت عليه هنا وهم: أبو القاسم الكرخي وابن فرغان والغندجاني وأبـو عبدالله الجلاب ومحمد بن عمر الشيرازي. أنظر كتابه: **الإمام الشيرازي** ص ١٣١ إلى ١٣٣.

تلاميــذه

يذكر السبكي في **طبقات الشافعية** من تلاميـذ الشيرازي الخـطيب والحميدي وأبا بكر بن الخاضبة وأبا الحسن بن عبد السلام وأبا القاسم بن السمرقندي وأبا البدر ابن الكرخي[1]. والظاهر أنّ أبا الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي قد تتلمذ عليه في فترة السنوات الثلاث التي قضاها ببغداد طالباً للعم بين ٤٢٩ و٤٣٢ أثناء رحلته المشرقية الطويلة التي امتدت من ٤٢٦ إلى ٤٣٩[1]. وفعلاً يحيل عليه الباجي ست عشرة مرة في كتابه **المنهاج في ترتيب الحجاج**، مستعملاً عبارة: «وذكر شيخنا أبو إسحـاق الشيرازي» أو: «وهذا عند شيخنا أبي إسحاق»[2]. ونظرة سريعة على كتاب الباجي ذاك ثم على كتاب **الوصول** أو ـ **شرح اللمع** ـ تبرز الشبه الكبير بينهما في المادة وهي الجدل في أصول الفقه وكذلك في طريقة تبويبها وتقديمها[3].

وتتلمذ على الشيرازي أيضاً ابن عقيل الحنبلي. وأحسن ترجمة يرجع إليها هي التي خصصها له جروج مقدسي في أطروحته القيمة والمفصلة التي عقدها بأكملها للحديث عن هذا الإمام المجتهد؛ وإذا ما رجعنا إلى الفصل الخامس[4] منها أمكننا أن نستفيد أن ابن عقيل ولد على الأرجح في سنة

---

(١) أنظر التفاصيل والإحالات في كتابنا بالفرنسية عن **مناظرات في أصول الشـريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، ص ٦٢ ـ ٧٠. أما م.ي. آختدجان نيازي فيؤكّد تتـلمذ البـاجي على الشيرازي في الأصول والجدل؛ وقد أضاف اسمه كما أضاف اسم ابن عقيل الحنبلي إلى قائمة ذات ٥٣ تلميذاً بين فقيه وأصـولي ومحدّث وأديب وغيره أثبتها م.ح. هيتو في كتابه السابق الذكر، ص ١٣٦ ـ ١٥٦. أنظر مقدمة تحقيق **الملخّص**، ص ١٣٢.

(٢) أنظر تحقيقنا لهذا الكتاب في الفقرات ٤٦ و٣٦١ و٣٨٥ مثلاً.

(٣) أنظر حديثنا في ما يلي عن طرافة كتاب الشيرازي باعتبار كتابي الباجي وابن عقيل في الجدل.

(٤) أنظر هذا الكتاب ابتداءً من الصفحة ٣٨٦ إلى نهاية الكتاب قبل الخاتمة ص ٥٢٨.

٤٣١/١٠٤٠ وفي بغداد وأن اسمه الكامل هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد الحنبلي البغدادي الظفري. يذكر المؤلف عن أبيه أنه كان ضليعاً في الجدل، وهي خاصية سيمتاز بها هو نفسه. ويرجح جورج مقدسي انتماءه إلى عائلة حنفية ويلح على الأثر الذي تركه هذا الانتماء في تكوينه الفكري والمذهبي، إذ يفسر عندئذ ميوله إلى الاعتزال وإلى الجدل قبل توبته العلنية في ٤٦٥/١٠٧٢ وحتى بعدها إن لم تستمر إلى آخر حياته. وكذلك يفسر هذا الانتماءُ ذاك الاستقلالَ الفكري وتلك الحنبلية المعتدلة[١].

ويعتبر جورج مقدسي ٤٤٧/١٠٥٥ سنة رئيسية في حياة ابن عقيل. فقد بلغ فيها السادسة عشرة من عمره وتتلمذ فيها على القاضي أبي يعلى تتلمذاً امتدّ حتى وفاة الأستاذ في ٤٥٨/١٠٦٦ وشهد فيها خاصة الحشود السلجوقية تقتحم شوارع بغداد وتنهب حيّه باب الطاق.

ويرجع السبب إلى هذه الحوادث في تفتّح ذهن ابن عقيل واتّساع فضوله العلمي وخروجه من محيط الحنابلة الضيق إلى آفاق واسعة من الجدل والكلام والاعتزال والتصوف الحلّاجي. وفي سنة ٤٦٥/ ١٠٧٣ تاب ابن عقيل من الاعتزال والتصوف الحلّاجي توبة عَلَنية حررها وأمضاها بمحضر من الشهود العدول والعلماء؛ وهو في هذا يأتمر بأمر خليفي أمضاه القادر سنة ٤٠٨/١٠١٧ وأكّده في مكاتيب أمضاها في سنة ٤٢٠/١٠٢٩ وفي عقيدته القادرية في سنة ٤٠٩ ـ ١٠١٨ ورمى من ورائه إلى فرض التوبة على العلماء من الاعتزال والعقيدة الرافضة وكذلك كل عقيدة منافية للإسلام السّني[٢].

ولا نعلم شيئاً يذكر عن الفترة التي قضاها ابن عقيل من سنة ٤٦٥/١٠٧٣، سنة توبته العلنية، إلى سنة ٤٧٥/١٠٨٣، سنة انقطاعه عن الوعظ والإرشاد إلى التدريس. فلا ندري إن كان شارك في الفتنة الحنبلية

---

(١) المصدر المذكور، ص ٣٨٥ ـ ٣٨٩.

(٢) المصدر المكذور، ص ٤٢٦ـ ٤٤١.

التي اندلعت سنة ٤٦٩ كردّ فعل على العقيدة الأشعرية وعلى المدرسة النظامية أحد مراكزها والتي شارك في إخمادها مؤلفنا الشيرازي، كما سنرى ذلك بعد قليل[١].

وفي سنة ١٠٨٩/٤٨٢ شارك ابن عقيل بخطبه وبكتبه إلى أصحاب السلطة السياسية والدينية في إخماد فتنة أثارها العامّة من أهل السّنة لما رأوا أنفسهم عاجزين إزاء أعدائهم الشيعة؛ فقاموا بمظاهرات في الشوارع يندّدون فيها بتفشّي البدع ويشكون فيها ضياع الدّين الحق وانقراض السنة ويهدّدون فيها بالارتداد عن دين عجزت السلطة عن نصرته[٢].

ولابن عقيل أحكام أصدرها على رجال عصره في السياسة والعلم. وهكذا أثنى على الحنفية والشافعية والحنابلة وأثنى كذلك على مؤلفنا الشيرازي لعلمه وفضله وورعه وحرصه في طلب الحق لا يبتغي عنه بديلاً، مستعيناً في طلبه بتوفيق من الله. وابتداءً من سنة ١٠٨٧/٤٨٠ وإذ توفي كبار رجال عصره من العلماء كالطبري والشيرازي وابن الصباغ غمره شعور بالعزلة، عزلة العالم الذي أصبح لا يجد له نظيراً أو صاحباً. وهكذا توفي هو أيضاً في سنة ١١١٩/٥١٣ ودفن في بغداد في روضة ابن حنبل؛ وقد صلّى عليه، فيما يقال، ما لا يقل عن ٣٠٠,٠٠٠ من الرجال. وللمؤرخين من الحنابلة والشافعية كابن الجوزي وابن قدامة وابن رجب وابن كثير وابن تيمية آراء أبدوها في ابن عقيل وخاصة في صدق توبته من الاعتزال والتصوف الحلّاجي؛ وقد أدرجها جورج مقدسي في كتابه المذكور آنفاً[٣].

وقد أحصى له جورج مقدسي من الكتب التي ألفها ثمانية وعشرين لم يصل إلينا منها محفوظاً في مكتبات المخطوطات إلّا كتاب الفنون في الفروع؛ وقد صدر في بيروت في جزأين سنة ١٩٧٠ ثم ١٩٧١ بتحقيق

(١) المصدر المذكور، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.
(٢) المصدر المذكور ص ٤٥٨ ـ ٤٧١.
(٣) المصدر المذكور ص ٤٧١ ـ ٥٠٩.

جورج مقدسي، الباحث الذي ما انفك منذ سنوات عديدة يولي ابن عقيل ـ تأليفاً وتحقيقاً ـ عناية قلما حظي بها مؤلف. ولابن عقيل أيضاً من الكتب التي وصلت إلينا كـ. **التذكرة في الفروع** وكـ. **الواضح في أصول الفقه** الذي يحققه منذ سنوات ج. مقدسي بالاعتماد على مخطوط الظاهرية بدمشق بجزأيه الأول والثاني وكذلك مخطوط فايْروسْتُنْ ببِرِنْستُونْ بالولايات المتحدة للجزء الثالث منه، وكـ. **الجدل على طريقة الفقهاء** وقد حققه ونشره ج. مقدسي بدمشق سنة ١٩٦٧[١]. وأخيراً نذكر لابن عقيل بعض أجزاء في علم الكلام ما زالت محفوظة في بعض مكتبات المخطوطات[٢].

وقد تتلمذ على الشيرازي أيضاً أبو بكر الشاشي المتوفّى في ١١١٤/٥٠٧. ولد في ميّافارقين سنة ١٠٣٧/٤٢٩ ودَرَس بها الفقه قبل أن ينتقل إلى بغداد ويتتلمذ على الشيرازي ويصبح معيده في الفقه. وكان أستاذه يجلّ قدره حتى إنه لما خرج إلى نيسابور لمقابلة أبي المعالي الجويني ومجادلته في مسائل من الفقه اصطحب تلميذه الشاشي. وكذلك دَرَس في النظامية على منافس الشيرازي ونده في الفقه، أبي نصر بن الصباغ الذي سبقت الإشارة إليه، وسيأتي الحديث عنه مفصلاً بعد قليل. وأصبح الشاشي بعد وفاة أستاذيه، أي بعد سنة ١٠٨٤/٤٧٧، أكبر فقيه شافعي عرفته بغداد في عصره[٣].

---

(١) أنظر م.ي. آخندجان نيازي في المصدر المذكور (ص ١٥٢ ـ ١٥٤) حيث أكّد تأثير **الملخّص** للشيرازي في كـ. **الجدل** هذا، وذلك للتشابه الكبير بين الكتابين في بيان المسائل وترتيبها وعرض الأمثلة للاستشهاد. وقد خرج المؤلف من المقارنة العامة التي أجراها بينهما (ص ١٤٢ ـ ١٥١) برأي عبّر عنه بصيغة أرادها موضوعية ومعتدلة: «وإن كان [الكتاب] يختلف مع **الملخّص** في ترتيبه العام وأمثلته واختصاره وعدم ذكر لبعض الأبواب والفصول المذكورة في **الملخّص** ومخالفته له في بعض الآراء، إلّا أن ترتيب فصوله في الأبواب وتوافق بعض أمثلته معه وموافقته في أكثر المسائل الخلافية معه تدل على مدى تأثره الكثير بكتاب الشيرازي **الملخّص في الجدل**» (ص ١٤٢).

(٢) المصدر المذكور، ص ٥٠٩ ـ ٥٢١.

(٣) المصدر المذكور، ٢٠٨ ـ ٢١٠.

وقد درّس في مدارس بغداد وألّف في الفقه الشافعي **كتاب الشامل** وشَرْحَه **كتاب الشافي** وكذلك مختصراً له؛ كما أهدى الخليفة المستظهر (٤٨٧ ـ ١٠٩٤/٥١٢ ـ ١١١٨) **كتاب المستظهري** الذي يعتبره المؤرخون حلية العلماء في المذهب، وقد فصّل فيه خلاف الشافعية في الفقه مسألة مسألة؛ وكذلك ألّف **كتاب الترغيب في المذهب** و**كتاب الشافي في شرح مختصر المزني**. ويعتبره السبكي أصولياً؛ ويُرجّح جورج مقدسي أنه يعني أصول الدّين؛ فله عقيدة لم تصل إلينا ولكن يغلب على الظن أنها أشعرية حسب ما قيل عنها. وكان الشاشي في آخر حياته يشكو كابن عقيل عزلة العلماء في عصره في مدينة السلام، وذلك أن كبار علمائها قد سبق لهم أن توفّوا الواحد بعد الآخر[١].

تدريسه في النظامية

يذكر السبكي أن الشيرازي شرع يدَرّس في بغداد سنة **١٠٣٨/٤٣٠** وأن الطلبة كانوا يفدون عليه من كامل العالم الإسلامي للجلوس في حلقته وحضور دروسه[٢]. والمرجَّح أن معظمهم من شرقي العالم الإسلامي، إذ سيصبح الكثيرون منهم بعد إتمام دراستهم قضاة وخطباء مساجد في هذه المنطقة من دار الإسلام[٣].

وفي سنة **١٠٦٧/٤٥٩** أسند إليه نظام الملك منصب التدريس في المدرسة النظامية التي أسسها في بغداد؛ وكان ذلك في ظروف سبق أن تعرضنا لها في حديثنا عن هذا الوزير السلجوقي. إلّا أن الذي سيلفت انتباهنا في هذه العجالة هو أولاً شخصية ابن الصباغ الذي سبق الشيرازي

---

(١) المصدر المذكور بنفس المكان.

(٢) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٨.

(٣) أنظر مقال **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ١) بإمضاء هفّنينق Heffening عن الشيرازي.

إلى تدشين التدريس في المدرسة ثم ثانياً تفصيل الحديث في الصعوبات التي لقيها الشيرازي في النظامية، صعوبات تسبّب فيها وغذّاها النزاع المستمر بين العقيدة الأشعرية الشائعة في أوساط الشافعية وبين عقيدة السلف المتصلة بأوساط الحنابلة.

وحديثنا عن أبي نصر بن الصباغ يجرنا إلى التذكير باتصاله بوزير الخليفة العباسي ابن يوسف؛ فقد كان هذا الوزير في نزاع مع السلطان السلجوقي وبالتالي مع وزيره نظام الملك وكل من ينتمي إليه بسبب من الأسباب؛ فاستغل نفوذه لدى الخليفة وفرض سلطته ببغداد ونجح في إحلال ابن الصباغ محل الشيرازي في تدشين التدريس بالنظامية.

وابن الصباغ شديد الشبه بالشيرازي في حياته العلمية، تتلمذاً وتدريساً وتمذهباً وعقيدة وتأليفاً. ولد سنة ١٠٠٩/٤٠٠، أي بعد ولادة الشيرازي بسبع سنوات وتوفي في ١٠٨٤/٤٧٧، أي بعد سنة من وفاة منافسه. ومثلَه أيضاً تتلمذ على أبي الطيب الطبري. وضعف بصره في آخر حياته ودفن في داره بالكرخ، ثم بعد فترة من الزمن نُقل جثمانه إلى مقبرة باب حرب.

وكان ابن عقيل، الفقيه الحنبلي والذي تتلمذ على الشيرازي كما مرّ بنا، يثني على ابن الصباغ ثناءه على أستاذيه الحنبليين أبي يعلى وأبي الفضل الهمذاني ويرى أن ثلاثتهم انفردوا بكامل صفات المجتهد المطلق. ويضيف عن أبي نصر أنه كان الشافعي الوحيد القادر على التصدّي لقاضي قضاة الحنَفية أبي عبدالله الدّامغاني وعلى مجادلته في الفقه على الوجه المَرْضِيّ.

والمرجَّح أن ابن الصباغ لم يكن يقول بمقالة الأشاعرة وإنما كان على غرار الشيرازي على عقيدة السلف الصالح؛ ويبدو هذا من خلال كتابه الوحيد الذي وصل إلينا من كامل كتبه، أي **كتاب الطريق السالم**[1].

---

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

أما إذا نظرنا في الصعوبات التي لقيها الشيرازي في النظامية فالظاهر أنها ترجع قبل كل شيء إلى شخصية نظام الملك الشافعية الأشعرية الشديدة الحماس لمذهبها وعقيدتها. ويلاحظ جورج مقدسي أن الشيرازي إذ قبل منصبه الجديد في المدرسة أصبح عرضة لتأثير هذه الشخصية وأنه في الحقيقة لم يكن في بداية الأمر يرغب في أن يَنْصب النظامية منبراً للعقيدة الأشعرية وإن هي إلا قوة ضغط نظام الملك التي جرّته شيئاً فشيئاً إلى الانسياق في طريق هذه الدعوة[1].

ولعل ما كان يمتاز به الشيرازي من ورع واعتدال وحسن سلوك وجميل معاشرة قد هذّب هذا الانسياق وقيّده ولطّف من حدته فجنّبه عواقبه. إلّا أن الأمر أصبح على خلاف هذا لمّا وجد نفسه أمام زائر كابن القُشيري لا يعرف الاعتدال في الدعوة الأشعرية؛ وتأزّم الوضع إذ كان نظام الملك نفسه هو الذي بعث به إلى النظامية في بغداد ليُستقبل فيها كأستاذ أشعري وكضيف على المدرسة؛ وسرعان ما تثور ثائرة الحنابلة من خطب الزائر ودروسه فيتّهمونه بنصرة الأشاعرة وبالعمل على دحض معتقداتهم؛ وهكذا يستغلون فرصة إلقائه خطبة في النظامية ويشعلون نار الفتنة في ١٠٧٧/٤٦٩.

وحاول الشيرازي الدفاع عن ابن القُشيري يؤيّده في دفاعه أبو سعد الصوفي. كما حاول الأشاعرة تجنيد الرأي العام لجانبهم بتنظيم مجالس

---

(١) المصدر المذكور، ص ٣٥٤. ولكي يستدل المؤلف على قوة هذا الضغط ينقل حواراً جرى بين الشيرازي والشريف أبي جعفر بحضور الوزير ابن جهير الذي كلفه الخليفة العباسي بإيقاف تيار الفتن بين الأشاعرة والحنابلة؛ قال الشيرازي لأبي جعفر بعد أن قبّل رأسه: «هذه كتبي في أصول الفقه التي أعارض فيها الأشاعرة». المصدر المذكور، ص ٣٦٢.

ولعل هذه الحادثة هي التي دفعت الحنابلة إلى أن يُشِيعوا أن الشيرازي تبرّأ من مذهب الأشعري. وقد أثارت هذه الإشاعة غضب الشيرازي الشديد «غضباً لم يصل أحد إلى تسكينه» حسب عبارة السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٣٥.

ولنا عودة إلى هذه النقطة في حديثنا عن **عقيدة السلف** ضمن مؤلفات الشيرازي.

عمومية يعلن فيها مجموعة من أهل الذمة إسلامهم بعد إقرارهم باقتناعهم بما سمعوه من الأشاعرة. ولم تفد هذه المجالس شيئاً إذ كان الحنابلة وعلى رأسهم الشريف أبو جعفر يسْخَرون من منظميها ويعلنون في أسواق بغداد أن ذلك إسلام عن رشوة لا عن اقتناع وهداية. ونجحت هذه المساعي إلى حدّ أن الشيرازي لم يجد بداً من رفع شكواه إلى نظام الملك ومن الاستنجاد به ضد الحنابلة، وذلك في كتاب سلّمه وفداً بعث به إلى نيسابور[1]؛ وينقل السبكي أن الشيرازي كان فيه «يشكو الحنابلة ويذكر ما فعلوه من الفتن وأن ذلك من عادتهم وسأله المعونة»[2].

وقبل رجوع الوفد شهدت بغداد فتنة جديدة اشتعلت إثر خطبة ألقاها ابن القُشيري في النظامية عقبها مجلس انتظم بها وأعلن فيه يهودي إسلامه ثم طيف به في شوارع المدينة وأسواقها لعرضه على جماهيرها الشعبية. وأثناء هذا الطواف هجم الأشاعرة على منزل الشريف أبي جعفر الذي علم بمقدمهم وكان لهم بالمرصاد في مسجده؛ وانتهى التصادم بانهزام الأشاعرة وموت واحد منهم وجَرح عدد من الآخرين؛ وفرّ المنهزمون واحتموا بالنظامية وأغلقوا أبوابها؛ ووضع الخليفة العباسي الشريف أبا جعفر في قصره تحت حمايته لا يسمح له بمغادرته[3].

وإزاء هذه الهزيمة يئس الشيرازي وهدّد بمغادرة بغداد بمعية أنصاره. واستطاع الخليفة أن يثنيه عن عزمه وسمح لابن القشيري بإلقاء خطبتين أو ثلاث في مسجد القصر وعزّز حمايته بحراسة جنود مسلّحة. ودفع الوضع الجديد الحنابلة إلى تغيير أسلوبهم؛ وهكذا وبينما كان ابن القُشيري يلقي خطبته في صفات الله كما يراها الأشاعرة شرع قارىء أعمى يتلو بصوت مسموع آيات من القرآن فيها ذكر لتكليم الله لموسى ولكشف الساق ولوجه

(١) المصدر المذكور، ص ٣٥٦.

(٢) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٣٥.

(٣) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

الربّ ذي الجلال والإكرام. وشكا ابن القُشيري أمره إلى وزير الخليفة ابن جَهير فسجن القارىء واحتدت الفتنة في الأسواق بين الطرفيْن[1].

ورجع الوفد بعد شهر من رحيله من بغداد يحمل إليها ردّ نظام الملك في رسالتين إحداهما لابن جَهير الأب والأخرى للابن، يطالب فيهما بإلحاح بالكفّ عن الطعن في مدرسته النظامية. وجمع الوزيرُ ابنُ جَهير الشيرازيَّ والشريفَ أبا جعفر في مجلس انعقد بحضرته بإذن من الخليفة، عبّر فيه عن رغبته في إيقاف الفتنة؛ وأظهر الشيرازي استعداده للتصالح وبيّن للشريف معارضته للأشعرية مبرهناً عنها بكتبه في أصول الفقه وقبّل رأسه علامة المصالحة[2].

ومنع الخليفة العباسي الشريف أبا جعفر من استقبال زائريه. ومرض أبو جعفر ولم يسمح له الخليفة بمغادرة القصر إلّا عندما أشرف على الهلاك، إذ كان يخشى فيه توعّد نظام الملك وتهديده إياه؛ ولعله مات مسموماً. ورجا الخليفة نظام الملك أن يأمر بإخراج ابن القُشيري من بغداد؛ ولعله لم يغادرها إلا بعد موت الشريف أبي جعفر. وهكذا هدأت الفتنة ولكن لتشتعل من جديد في السنة نفسها ٤٧٠ بعد سبعة أشهر من وفاة الشريف وثمانية أشهر من ورود رسالة نظام الملك الأولى إلى ابن جَهير[3]. والسبب فيها رسالة الوزير السلجوقي الثانية التي يتبين فيها «أنه لا يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها» ويصرّح فيها بأن «الغالب على تلك الناحية مذهب أحمد» وبأن «محله معروف عند الأئمة وقدره معلوم في السّنة»[4].

وسُرّ الحنابلة بهذه الرسالة التي ألهبت حماسهم من جديد، بينما تضايقت الأوساط المتنازعة أشدّ التضايق وتظاهرت معبّرة عن سخطها.

---

(١) المصدر المذكور، ص ٣٥٨.

(٢) المصدر المذكور، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٢.

(٣) المصدر المذكور، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦.

(٤) السبكي في طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٢٣٥.

وكادت جماعة من طلبة النظامية يقودهم الطالب الإسكندراني يحدثون فتنة في سوق يعرف بالثلاثاء لشدة ما حرّضوا الأشاعرة وغذّوا حماسهم؛ وحدث الصدام والنهب في السوق وامتدّ الصراع حتى سوق النظامية؛ وخاف مؤيد الملك بن نظام الملك على قصره من النهب فاستنجد بالخليفة فهبّت جيوشه لحسم الصراع فسقط من الثائرين عشرة؛ وسميت الفتنة بقضية الإسكندراني، أي باسم الطالب الذي أثارها مع رفاقه.

وكان رد فعل نظام الملك لبقاً مرناً فيه صرامة ولين وشدّة ومهادنة حيال الخليفة العباسي والحنابلة الذين كانوا القوة الغالبة في مدينة السلام لِكثرتهم وتعصّبهم لمذهبهم وحسن تنظيمهم. وارتاع الشافعية الأشاعرة في بغداد من هذا الموقف فحرّر سبعة من فقهائهم يتقدّمهم الشيرازي عريضة وجهوها إلى نظام الملك فيها تهجّم على الحنابلة الحَشْوية المتَّهَمين بلعنهم الإمام الشافعي في بغداد وفي كل مكان وفي كل مناسبة، وفيها تشكّ من طعن الحنابلة في عقيدة الشافعية. وفي ذيل العريضة إمضاء كل من الفقهاء وشهادة شخصية من كل واحد منهم يشهد فيها بصحة عقيدة ابن القُشيري وبقدرته على إقناع المشبِّهة من العامة ثم اليهود ثم النصارى وتبصيرهم بالصواب وباعتناق الدّين الحق. وفي العريضة بيان لمقصدها، أي طلب معونة الوزير السلجوقي وتبيان لواجبه في تسليط العقاب الشديد على الحنابلة[1].

وأجاب نظام الملك على العريضة وبعث إلى الشيرازي بردّه ليؤكد له تجنّب سياسة السلطة الانحياز إلى جانب دون آخر من عقائد أهل السّنة وليذكّره بالغرض الذي من أجله بُنيت النظامية، أي شد أزر رجال الدّين لا العمل على إدخال الخلاف والشقاق في صفوفهم؛ وفي الردّ أيضاً توعّد بإغلاق النظامية إن هي أريد منها تحقيق أغراض أخرى غير الذي ذكر؛ وفيه كذلك الإعلان باستحالة تغيير أي شيء من عقائد أصحاب مذهب سُنّي في

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٠.

مثل أهمية مذهب الإمام ابن حنبل الغالب على أهل بغداد؛ وفيه أخيراً تقرير أن الشيرازي رجل طيب السريرة لكن سريع الانقياد لمن دعاه كما تدلّ عليه رسائله السابقة والعديدة في شأن الحنابلة[1].

وفي سنة ١٠٨٣/٤٧٥ نشبت فتنة جديدة لا فائدةَ في تفصيل القول فيها لأن الشيرازي لم يكن طَرَفاً فيها أو ضحية لها وإن كان ميدانها النظامية؛ وخلاصتها أنه بأمر سابق من ديوان الخليفة العباسي توقّف نشاط الوُعّاظ في الفترة التي عقبت فتنة ابن القُشيري التي اشتعلت ـ كما رأينا ـ في ٤٦٩، فلم يُسمح لهم من جديد بالعودة إلى نشاطهم الدعائي إلا سنة ٤٧٣. ولكن هذا لم يعكّر صفو الحياة ببغداد؛ حتى إذا كانت سنة ٤٧٥ أقبل على مدينة السلام واعظ أشعري اسمه البكري يحمل إذناً من نظام الملك بعقد مجالس نظر بالنظامية وبالخوض في عقيدة الأشاعرة.

وسرعان ما تحركت الأوساط المعادية للأشعرية والنظامية؛ وينقل سِبْط ابن الجوزي صاحب مرآة الزمان التهمة التي ألصقت بالنظامية ونصها: «إن هذه المدرسة التي بناها الطوسي ـ يشير إلى نظام الملك ـ مُدَرِّسة للدّين مُفسِدة على المسلمين ويجب أن تنقض وتدرس». ولاحق أعوانُ الخليفة ووزيرُه ابنُ جَهِير المسؤولَ عن الحملة وعذّبوه وسجنوه. والمرجَّح أن لابن عقيل الحنبلي ضلعاً في هذه الحملة.

واستمر الشغب ببغداد تغذّيه إقامةُ البكري بها وتنقُّله بين أحيائها وأسواقها ووعظه الناس على عقيدة الأشاعرة؛ وانتهت القضية بطرده من العاصمة العباسية والبعث به إلى البلاط السلطاني بخراسان؛ وقد استرضاه ديوان الخليفة بالمال والصلات وبمنحه لقب عَلَم السّنة؛ وبذلك استطاع التخلّص منه ووضع حد للفتنة التي أشعل نارها.

---

(١) المصدر المذكور، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

ويرى ابن عقيل الحنبلي ربطاً وثيقاً بين قضية ابن القُشيري الذي تسبّب فيها نظام الملك إذ بعث إلى بغداد بهذا الفقيه الأشعري سنة ٤٦٩ وقضية البكري التي تسبّب فيها أيضاً الوزير السلجوقي إذ بعثه إلى مدينة السلام سنة ٤٧٥. وعلى كل فهذه هي الفتنة الأخيرة التي ثارت ببغداد على عهد نظام الملك بين الحنابلة وأعدائهم الأشاعرة[١].

(١) المصدر المذكور، ص ٣٧١ ـ ٣٧٥.

مَكان الشّيرازي مِنَ العِلم وَالفَضل

المفاضلة بينه وبين ابن الصباغ

يذكر الفقيه الحنبلي ابن عقيل أن طلاب العلم في عصره كانوا يقبلون إقبالاً لا نظيرَ له على كتابين في الفقه الشافعي، هما **التنبيه** للشيرازي **والشامل** لابن الصباغ، منافسه في التأليف والتدريس[1]؛ فهما يُعتبران حقاً من كبار علماء عصرهما[2]. إلا أن الفقهاء الشافعية كانوا على خلاف في المفاضلة بينهما؛ فابن خلكان يرى أن فضل ابن الصباغ لا يقل عن فضل منافسه، بل يشهد له بالتفوّق في الفقه الشافعي؛ فينقل أن الطلاب كانوا يفدون من أقاصي البلاد للجلوس في حلقته وحضور دروسه في هذا الفن[3].

والظاهر أن جمهور العلماء كانوا لا يميلون إلى التمييز بل إلى التسوية بينهما في كل ما يتصل بأبواب الفقه الشافعي وعلم الخلاف وخاصة خلاف الشافعية مع الحنفية. فالسبكي يقول بتساويهما في الفقه الشافعي ولكن يستثني الخلاف إذ يفرد فيه الشيرازي ولا يرى له من منازع ولا ندّ. ويرجّح جورج مقدسي ميل السبكي للشيرازي على ابن الصباغ ويستدل على ذلك بتعليقٍ له على تنافسهما حول النظامية ثم استنتاجه منه أن لابن الصباغ

(١) المصدر المذكور، ص ٢٢٠.
(٢) المصدر المذكور، ص ١٩٥.
(٣) المصدر المذكور، ص ٢٧٠.

أطماعاً في المنصب وأخيراً بإمساكِه عن الحكم عن منافسه الشيرازي[1].

الشيرازي الفقيه

وجليّ أن السبكي لا يبخل بالثناء على الشيرازي؛ فيذكر أن الطلبة كانوا يرحلون إليه من الشرق والغرب وأن الفتاوى كانت تحمل إليه من كل مكان وأنه «كان يجري مجرى ابن سُريج في تأصيل الفقه وتفريعه»[2]. ويسوق فيه رأي أبي الحسن الماوردي المتوفّى في ١٠٥٨/٤٥٠ وصاحب **الحاوي** كما يقول عنه: «ما رأيت كأبي إسحاق! لو رآه الشافعي لتجمّل به!»؛ ويذكر عنه أيضاً قول الموفَّق الحنفي، إمام أصحاب الرأي كما يصفه: «أبو إسحاق إمام المؤمنين في الفقهاء». ويروي نقلاً عن أبي بكر محمد بن أحمد بن الخاضبة بإسناد يرفعه إلى الشيرازي أنه قال عن نفسه: «لو عرض هذا الكتاب الذي صنّفته وهو **المهذب** على النبي ﷺ لقال: هذا شريعتي التي أمرت بها [أمتي]»؛ وينقل عن أبي بكر محمد الشاشي المتوفى في ١١١٤/٥٠٧، وهو تلميذ الشيرازي في الفقه ومعيده في هذا الفن ورفيق سفره إلى نيسابور البلدة التي جادل فيها إمام الحرمين أبا المعالي الجويني في الفقه: «الشيخ الشيرازي حجة الله على أئمة العصر»[3].

---

(١) المصدر المذكور بنفس المكان.

(٢) هو أبو العباس عمر بن سُريج المتوفى في ٩١٨/٣٠٦. أنظر **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٦.

(٣) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩. عن الشيرازي الفقيه يمكن النظر في الفصل الذي حرّره م.ج. هيتو في كتابه **الإمام الشيرازي**: مكانته وثناء الناس عليه (ص ٥٨ ـ ٦٥) وكذلك فصل: نزعته الفقهية. وقد حاول في هذا الفصل الأخير تأكيد شافعية الشيرازي نافياً ما ادعاه ابن القيسراني المتوفى سنة ١١١٣/٥٠٧ من ظاهريته السابقة على شافعيته. وحاول كذلك أن يبيّن أن نزعة الإمام كانت عراقية محضة أي أنها كانت بعيدة عن النزعة الخراسانية. وقد توخّى لذلك طريقة تتبع السّند في كلا الجهتين واستطاع أن يلحق الإمام بالسّند العراقي.

الشيرازي الرجل الصالح

ولقد تعلق به معاصروه إلى حد أنهم بوّؤوه مقام الصالحين؛ **فكان** عميد الدولة بن جَهِير وزير الخليفة المقتدي وتلميذ الشيرازي وراوي كتابه **في طبقات الشافعية** سنة ٤٧٢/١٠٨٠[١] يقول: «هو وحيد عصره وفريد دهره مستجاب الدعوة»[٢]. ويذكر ابن كثير أنه «لما تُوفّي عمل الفقهاء عزاءه بالنظامية وعيّن مؤيد الملك أبا سعيد المتولّي مكانه؛ فلما بلغ الخبر إلى نظام الملك كتب يقول: كان من الواجب أن تغلق المدرسة سنة لأجله»[٣]. ويذكر السبكي أن أبا محمد عبدالله بن كاكا المؤيّدي رآه في المنام سنة ٤٦٨/١٠٧٦ وهو يطير في السماوات حتى سمعَ ملَكاً يذكر له توفيق الله له في قول له سبق أن أصدره في إحدى المسائل ويبشره بدخول الجنة[٤].

أما ما عُرف به الشيرازي من عظيم الورع فيبدو أنه الوازع له على رفضه خطة التدريس في النظامية إذ يُرجَّح أنه فضّل الرفض على احتكار المنصب الوحيد بالمدرسة للدعوة لمذهب واحد ولعقيدة واحدة[٥]. ولعل هذا الورع يفسر رفضه «خطة النظر في الأحكام والمظالم شرقاً وغرباً» التي عرضها عليه الخليفة القائم وألحّ عليه ليخلف صاحبها المتوفّى ابن ماكولا[٦]. وعلى كل فقد تمثّل هذا الورع في مناصرته للشريف أبي جعفر، رأس الحنابلة في عصره ومتزعّم الحملات العنيفة على النزعة الأشعرية في تدريس النظامية؛ ففي سنة ١٠٧٢/٤٦٤ لم يبخل الشيرازي بعونه على الشريف عندما تهجّم بشدة على السلطة السياسية لتواطئها في قضايا تتعلق

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٤٩، ب ٦.

(٢) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٧.

(٣) ابن كثير في **البداية**، ج ١٢، ص ١٢٤.

(٤) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٣٥٤.

(٦) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٣٦.

بحسن الأخلاق[1]. وكذلك ناصر الشيرازي، عن ورع ولا شك، ابن سكرة ونجح في سعيه في إخراجه من السجن الذي زُجّ فيه من أجل حملة شنّها على تعاطي الخمور في حي الحريم والتلهّي بآلات الطرب[2].

وعلى ورعه كان الشيرازي جميل المعشر لذيذ المجلس طيب الحديث حسن الاستشهاد بالنوادر والأشعار[3]؛ وكان له في قلوب الناس المكانة الرفيعة لا فرق في ذلك بين خليفة وسلطان ووزير وعالم وعامة الناس. ويذكر السبكي أن الخليفة المقتدي بأمر الله كان «كبير الإجلال للشيخ أبي إسحاق»[4]. وقد طلب منه الخروج إلى السلطان السلجوقي ووزيره نظام الملك لإبلاغهما شكوى الأهالي من العميد أبي الفتح بن أبي الليث، فخرج إليهما وكان مصحوباً بفخر الإسلام الشاشي والحسين بن علي الطبري صاحب العُدّة وأبي الحسن الآمدي[5] وغيرهم. كما يذكر السبكي نجاح

---

(١) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٢٤٣ ـ ٣١٩.

(٢) جورج مقدسي في المصدر المذكور، ص ٣٣٥.

(٣) قال عنه السبكي في **طبقات الشافعية** (ج ٤، ص ٢٢٣) نقلاً عن ابن سَمُرة عن القاضي طاهر بن يحيى: «وكان مع الزهد المتين والورع الشديد طلق الوجه دائم البشر حسن المجالسة مليح المحاورة يحكي الحكايات الحسنة والأشعار المليحة ويحفظ منها كثيراً».

وقال عنه إحسان عباس في مقدمته لتحقيق **طبقات الشافعية** للشيرازي (ص ١٦): «كان نحيفاً دقيق الجسم ذكياً قوي الحافظة دؤوباً على الدرس والتحصيل، متقلّلاً قشِفاً في مطعمه وملبسه قانعاً باليسير صابراً على الفقه».

ولقد استوحى هذه الصور من النوادر التي تروى عنه وكذلك ولا شك مما قيل فيه من شعر، كهذين البيتين لعاصم بن الحسن أحد شعراء بغداد؛ وقد أوردهما مع الإحالة على مصادرهما م. ي. آخندجان نيازي في كتابه المذكور آنفاً (ص ٦٢):

تَـرَاهُ مِنَ الذَّكَـاءِ نَحِيفَ جِسْمٍ ... عَـلَيْـهِ مِـنْ تَـوَقُّـدِهِ دَلِـيـلُ
إِذَا كَـانَ الْفَتَى ضَخْـمَ الْمَعَـالِي ... فَلَيْسَ يَضُـرُّهُ الْجِسْمُ النَّحِيـلُ

(الكامل)

(٤) السبكي في **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٣.

(٥) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٠.

المهمة التي بعثه فيها هذا الخليفة إلى السلطان السلجوقي ملك شاه حتى يتم عقد الزواج بين ابنته وبين ابن الخليفة(1).

الشيرازي الفقيه المجادل

وأما الثناء الأكبر فيخصّ به السبكي الشيرازي المجادل في الفقه فروعاً وأصولاً. وهو جدير بهذا الثناء سواء في مجالس المجادلة أو في حلقات الدرس أو في مؤلفاته ومنها **الملخَّص في الجدل** و**المعونة في الجدل** وخاصة الكتاب الذي سبق أن حقّقناه وقدّمناه إلى القراء، **الوصول إلى مسائل الأصول** أو **شرح اللمع**. يقول عنه المؤرخ الشافعي: «وأما الجدل فكان ملكَه الآخذ بزمامه وإمامَه إذا أتى كلّ واحد بإمامه وبدرَ سمائه الذي لا يغتاله النقصان عند تمامه»؛ ويضيف مستشهداً: «كان يضرب به المثل في الفصاحة والمناظرة؛ وأقرب مثل على ذلك قول سَلّار العُقَيْلي أوحد شعراء عصره متحدثاً عن سيفه:

(. . . . .) يَقُدُّ وَيَفْرِي في اللِّقَاءِ كَأَنَّهُ لِسَانُ أَبِي إسْحَاقَ في مَجْلِسِ النَّظَرْ»
(طويل)

ويؤكد أنه كان أنظر أهل زمانه وأنه كان «غضنفراً في المناظرة لا يصطلى له بنار»؛ ويروي أنه قد قيل فيه: «إنه كان يحفظ مسائل الخلاف كما يحفظ أحدكم الفاتحة»(2).

ولزيادة التأكيد والاستشهاد يورد السبكي مثالين نرى من المستحسن نقلهما بتفاصيلهما. لمّا طلب الخليفة العباسي من الشيرازي الخروج إلى نيسابور في ذي الحجة من سنة ١٠٨٣/٤٧٥(3) في مهمة رسمية التقى هناك

---

(١) السبكي في المصدر المذكور، ج ٤، ص ٢٢٢.

(٢) السبكي في المصدر المذكور، ج ٤، ص ٢١٦ و٢٢٢.

(٣) **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ١) مقال Heffening (هفِنِينْغ) عن الشيرازي.

بإمام الحرمين؛ ويذكر السبكي أن أبا المعالي الجويني حمل غاشيته ومشى بين يديه كالخديم وقال: «أفتخر بهذا» وأنه تناظر وإياه في مسائل انتهى إلينا بعضها[1] كمسألة إجبار البكر البالغ بأن كانت باقية على بكارة الأصل فجاز للأب تزويجها بغير إذنها[2].

والمثل الثاني هو لمناظرة جرت بينه وبين عبدالله الدامغاني، كبير الحنفية في عصره، فقهاً وجدلاً، في اجتماع عزاء ببغداد؛ ويصفها السبكي نقلاً عن الباجي الأندلسي الذي كان بمدينة السلام لطلب العلم من سنة ١٠٣٧/٤٢٩ إلى سنة ١٠٤٠/٤٣٢ وهي الفترة التي جرت فيها المناظرة، فيقول: «قال أبو الوليد الباجي المالكي ـ رحمه الله! ـ وقد شاهد هذه المناظرة وحضرها: العادة ببغداد أن من أصيب بوفاة أحد ممن يكرم عليه [يـ]ـقعد أياماً في مسجد ربضه يجالسه فيها جيرانه وإخوانه؛ فإذا مضت أيام عزوه وعزموا عليه في التسلّي والعودة إلى عادته من تصرفه؛ فتلك الأيام التي يقعد فيها في مسجده للعزاء مع إخوانه وجيرانه لا تقطع في الأغلب إلا بقراءة القرآن أو بمناظرة الفقهاء في المسائل. فتوفّيت زوجة القاضي أبي الطيب الطبري وهو شيخ الفقهاء في ذلك الوقت ببغداد وكبيرهم؛ فاحتفل الناس بمجالسته ولم يكد يبقى أحد منتم إلى علم إلا حضر ذلك المجلس؛ وكان ممن حضر ذلك المجلس القاضي أبو عبدالله الصَّيْمَري وكان زعيم الحنفية وشيخهم، وهو الذي كان يوازي أبا الطيب في العلم والشيخوخة والتقدم. فرغب جماعة من الطلبة إلى القاضيين أن يتكلما في مسألة من الفقه يسمعها الجماعة منهما وتنقلها عنهما، وقلنا لهما: إن أكثر مَن في المجلس غريب قصد إلى التبرك بهما والأخذ عنهما؛ ولم يتفق لمن ورد منذ أعوام جمة أن يسمع تناظرهما إذ كانا قد تركا ذلك منذ أعوام وفوّضا الأمر في ذلك إلى

---

(١) السبكي في المصدر المذكور، ج ٤، ص ٢٢٢.

(٢) السبكي في المصدر المذكور، ج ٤، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٦.

تلاميذهما؛ ونحن نرغب أن يتصدقا على الجمع بكلامهما في مسألة يُتجمل بنقلها وحفظها وروايتها.

فأما القاضي أبو الطيب فأظهر الإسعاف والإجابة؛ وأما القاضي أبو عبدالله فامتنع من ذلك وقال: من كان له تلميذ مثل أبي عبدالله - يريد الدّامغاني - لا يخرج إلى الكلام، وها هو حاضر؛ من أراد أن يكلمه فليفعل! فقال القاضي أبو الطيب عند ذلك: وهذا أبو إسحاق من تلامذتي ينوب عني. فلما تقرّر الأمر على ذلك انتدب شاب من أهل كازَرُون يدعى أبا الوزير يسأل أبا إسحاق الشيرازي: الإعسار بالنفقة هل يوجب الخيار للزوجة؟ فأجابه الشيخ: إنه يوجب الخيار! وهو مذهب مالك، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إنه لا يوجبه لها؛ فطالبه السائل على صحة ما ذهب إليه. فقال الشيخ أبو إسحاق: الدليل على صحة ما ذهبتُ إليه أن النكاح نوع ملك يُستحقّ به الإنفاق، فوجب أن يكون الإعسار بالإنفاق يؤثر في إزالته كملك اليمين. فاعترضه السائل باعتراضات ووقع الانفصال عنها(. . .)»[1].

---

(١) السبكي في طبقات الشافعية، ج ٤، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

كتب الشيرازي

ـ المطبوع منها:

١ ـ **التنبيه في فروع الشافعية**: يقول عنه حاجّي خليفة: «وهو أحد الكتب الخمسـ[ـة] المشهورة المتداولة بين الشافعية وأكثرها تداولاً كما صرّح به النووي في **التهذيب**. أخذه من تعليقة الشيخ أبي حامد المروزي. بدأ في تصنيفه في أوائل رمضان سنة ٤٥٢/١٠٦٠ وفرغ في شعبان ٤٥٣. ولبعضهم في مدحه [الكامل]:

«يَا كَوْكَباً مَلأَ البَصَائِرَ نُورُهُ   مَنْ ذَا رَأَى لَكَ في الأَنَامِ شَبِيهَا
كَانَتْ خَوَاطِرُنَا نِيَاماً بُرْهَةً   فَرُزِقْنَ مِنْ تَنْبِيهِهِ تَنْبِيهَا».

ولشدة تعلق الفقهاء بالكتاب وخاصة منهم الشافعية يروي السبكي في **طبقات الشافعية**[1] أن الحسن الطبري كان يقول: «سمعت صوتاً من الكعبة أو من جوف الكعبة: من أراد أن يتنبّه في الدين فعليه **بالتنبيه**».

وقد أحصى له حاجّي خليفة من الشروح واحداً وأربعين وتعليقة واحدة وأربعة مختصرات وشرحاً على شرح وست منظومات واثنتين من النكات[2].

وقد قدّم بروكلمان في كتابه **تاريخ الأدب العربي** بيانات وافية عن مخطوطات الشروح وعددها ثلاث عشرة ومخطوطات المختصرات وهي اثنتان

---

(١) ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) **كشف الظنون**، ج ١، ص ٣٨٩ إلى ٤٩٣.

وأحال على المكتبات التي حفظت فيها مع ذكر أرقامها[1].

ولكتاب **التنبيه** طبعتان، واحدة مع ترجمة لاتنية ومقدمة[2]، وأخرى بمصر سنة ١٣٧٠/١٩٥١ مع **مقصد التّنبيه في شرح خطبة التنبيه** لابن جماعة الشافعي وكذلك **تصحيح التّنبيه** للنووي. وللكتاب ترجمة فرنسية مع تعاليق[2].

٢ ـ المهذّب في المذهبْ[3]: قال عنه السبكي: «قيل إن سبب تصنيفه **المهذب** أنه بلغه أن ابن الصباغ قال: إذا اصطلح الشافعي وأبو حنيفة ذهب علم أبي إسحاق الشيرازي، يعني أن علمه هو مسائل الخلاف بينهما؛ فإذا اتفقا ارتفع. فصنّف الشيخ حينئذٍ **المهذب** مراراً. فلما لم يوافق مقصوده رمى به في دجلة وأجمع رأيه على هذه النسخة المجمع عليها»[4]. وفي **كشف الظنون** أن الشيرازي بدأ في تصنيفه في ٤٥٥/١٠٦٣ وفرغ منه في ٤٦٩/١٠٧٦؛ ويضيف حاجّي خليفة: «وهو كتاب جليل القدر اعتنى بشأنه فقهاء الشافعية» ويذكر له من الشروح اثني عشر وكتاباً واحداً في تخريج أحاديثه[5]. أما بروكلمان فيورد خمسة أسماء لخمسة شروح مع الإحالة على المخطوطات التي وصلت إلينا واحتفظت بها المكتبات[6]. وطبع **المهذب** في

---

(١) بروكلمان في **تاريخ الأدب العربي**، ج ١، ص ٤٨٤ إلى ٤٨٦ والملحق، ج ١، ص ٦٦٩ و٦٧٠. وانظر م.ح. هيتو في المصدر المذكور أعلاه حيث قدّم قائمة فيها ٧٥ كتاباً بين شرح ومختصر، ص ١٦٩ إلى ١٧٧.

(٢) انظر التفاصيل في قائمة المراجع والمصادر الأجنبية.

(٣) في **كشف الظنون**: **المهذب في الفروع**، الجزء الثاني، ص ١٩١٢.

(٤) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٢٢. ولشدة إعجاب الفقهاء وخاصة الشافعية منهم ينقل السبكي في **طبقات الشافعية** (ج ٤، ص ٢٢٩) رأي الشيرازي في كتابه عن أبي بكر بن الخاضبة: «لو عرض هذا الكتاب الذي صنفته وهو **المهذّب** على النبي ـ ﷺ ـ لقال: هذه شريعتي التي أمرت [بها]».

(٥) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١٩١٢ و١٩١٣. وقد ذكر م.ح. هيتو في كتابه المذكور أعلاه قائمة بها ٢٥ كتاباً بين شروح ومختصرات وتعليقات، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

(٦) بروكلمان في نفس المصدر بنفس الصفحات.

مصر في جزأين سنة ١٣٤٣ هجرية وبهامشه **النظم المستعذب في شرح غريب المذهب** لمحمد الركبي.

٣ ـ **طبقات الفقهاء**: ويوضح حاجّي خليفة: «ولكنه في الأربعة والظاهرية»[1]. وقد طبع مع **طبقات الشافعية** تأليف هداية الله الحسيني المتوفى في ١٠١٤/ ١٦٠٥ وذلك ببغداد سنة ١٣٥٦/١٩٣٧، وكذلك ببيروت دون تاريخ، طبعة دار القلم. وآخر طبعة محقَّقة مع مقدمة قصيرة هي لإحسان عباس، بيروت ١٤٠١/١٩٨١، بالاعتماد على نسختين، نسخة مكتبة شهيد علي ونسخة طوبقبوسراي بإسطنبول[2].

٤ ـ **اللمع في أصول الفقه**: طبع في القاهرة سنة ١٣٢٦ و١٣٤٧/١٩٢٩ و١٣٧٧/١٩٥٧. وطبع مؤخراً ببيروت في ١٤٠٥ هـ. مع تخريج الصدّيقي للأحاديث النبوية وبتحقيق المرعشلي. ويذكر صاحب **كشف الظنون** له شرحين، الأول في مجلدين والثاني غير كامل[3]. كما يذكر البغدادي مؤلف **إيضاح المكنون** ثلاثة شروح أخرى[4].

٥ ـ **كتاب المعونة في الجدل**: مخطوط[5] محفوظ بمكتبة ڤوتة بألمانيا الشرقية، وتوجد منه نسخة أخرى بمكتبة فايْرستُونْ بالولايات المتحدة بمدينة بِرِنْستُونْ.

---

(١) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١١٠٠ إلى ١١٠٥.

(٢) في **فهرس المخطوطات المصورة** (ج ٢، ص ٢٧٤ و٢٧٥ يذكر لطفي عبد البديع كتاباً للشيرازي عنوانه: **نزهة الأفكار إلى معرفة السادة الأخيار من السادة الصحابة والتابعيين والأولياء الأبرار**. ويقع في ٤٨ ورقة من الحجم المتوسط ورقمه عمومي ٥٣٠٢. والظاهر أنه **طبقات الفقهاء** كما يظهر ذلك من مطلعه.

(٣) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١٥٦٢.

(٤) البغدادي في **إيضاح المكنون**، ج ٢، ص ٤١٠. وقد ذكر م.ح. هيتو في كتابه المذكور أعلاه (ص ٢٠٩) تعليقاً على الكتاب و٥ شروح عليه بما فيها **شرح اللمع** للشيرازي.

(٥) أنظر البيان عن المخطوط في نهاية هذا الفصل.

وقد ألف الشيرازي هذا الكتاب بعد تأليفه **للملخّص في الجدل** وقد أراده تلخيصاً له كما يذكر ذلك في مقدمة **المعونة في الجدل**: «لما رأيت حاجة من يتفقه ماسّة إلى معرفة ما يعترض به من الأدلة وما يجاب به من الاعتراضات ووجدت ما عملتُ من **الملخَّص في الجدل** مبسوطاً صنّفت هذه المقدّمة لتكون معونة للمبتدين وتذكرة للمنتهين مجزية في الجدل كافية لأهل النظر. وقدمت على ذلك باباً في بيان الأدلة ليكون ما بعده من الاعتراضات والأجوبة على ترتيبه»[1].

وينقسم الكتاب إلى الأبواب التالية: باب بيان وجوه أدلة الشرع ـ باب الكلام على الاستدلال بالسّنة ـ باب الكلام على دليل الخطاب ـ باب الكلام على استصحاب الحال ـ باب ترجيح الظواهر ـ باب ترجيح المعاني. وتاريخ مخطوط قوتة محرم ١٣٤١/٧٤٢؛ أما مخطوط بِرنْستونْ فهو أقدم عهدا إذ يرجع إلى جمادى الآخرة ١٠٩٢/٤٨٥.

ويذكر حاجّي خليفة كمؤلفين للشيرازي **المعونة في الجدل**[2] وكذلك **الملخَّص في الجدل**[3].

٦ ـ **الملخَّص في الجدل في أصول الفقه**: هو فعلاً كتاب سابق على **المعونة** وأكبر حجماً وأكثر بياناً وتحليلاً. وقد حققه بعناية كبرى في هذه السنة ١٩٨٧/١٤٠٧ محمد يوسف آخندجان نيازي وهو موضوع رسالة ماجستير تقدّم بها إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة. والتحقيق مع مقدمة وافية ومفيدة في جزأين مرقونين استطعنا الحصول عليهما بمساعدة صديقنا العالم الفاضل والمشرف على إعداد الرسالة، الدكتور نزيه حمّاد. فله منا الشكر مجدّداً. وانظر خاصة من هذه المقدمة وصف المخطوطتين المعتمدتين،

---

(١) المخطوط، الفقرة ١ من تحقيقنا للنص.

(٢) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١٧٤٣.

(٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ١٨١٨.

مخطوطة الجامع الكبير بصنعاء اليمن ومخطوطة عاطف أفندي بإسطنبول. وانظر أيضاً الباب الرابع الخاص بمؤلفات الشيرازي والمبحث الرابع منه (ص ١٢٨ ـ ١٦٠) الذي أقام فيه مقارنات بين **الملخّص** من جهة **والمنهاج** للباجي **والجدل على طريقة الفقهاء** لابن عقيل وكذلك **الواضح** له أيضاً والكافية **في الجدل** للجويني والتمهيد **في أصول الفقه** لأبي الخطاب الكلوذاني، من جهة أخرى.

وقد خرج المحقِّق من عمله بمجموعة من النتائج المفيدة. فبيّن تأثّر **المنهاج بالملخّص** إلى حد التوافق في كثير من الأحيان وذلك في فهرسة الأبواب خاصة (ص ١٣٣ ـ ١٣٦)؛ إلا أنه تعرض لبعض الفروق بينهما وحاول شرحها (ص ١٣٧ ـ ١٤١). وقام بالعمل ذاته بالنظر إلى كـ. **الجدل لابن عقيل** ووصل إلى نتيجةٍ في التّقارب والتباعد أيضاً سبق أن تعرضنا لها.

٧ ـ **كتاب التبصرة في أصول الفقه**: يذكره حاجّي خليفة كما يذكر له شرحاً لابن جِنّي[١]. إلّا أن ناشر الكتاب فليڤل يشك في صحة هذه النسبة لابن جِنّي إذ قد توفي سنة ١٠٠١/٣٩٢، أي قبل ميلاد الشيرازي بسنة. وينبّه الناشر إلى أن السبكي قد وقع في نفس الغلط[٢].

وقد وقفنا على مخطوط المكتبة الأزهرية ورقمه هو [١٧٨٥] أمبابي ٤٨٢٤٤ أصول الفقه. وهو بتاريخ ٧٥١ هـ وبه ١٤٤ ورقة ومقياسه ٢٣ × ١٧[٣]. هذا وإن كان تخطيطه ومادته على غرار كتاب **الوصول** الذي نحققه إلّا أننا لم نستفد منه شيئاً للتصويب أو للإصلاح لبعد ما بينهما في العبارة والصيغة. والنسخة الأزهرية مع هذا بها خروم وبأوراقها تلويث وأكل أرضة.

وقد نشر م.ح. هيتو الكتاب محقَّقاً وقدّم له بمقدّمة طويلة نشرها في

---

(١) **كشف الظنون**، ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) المصدر المذكور، ج ٢، ص ١٨١.

(٣) أنظر **فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية**، ج ٢، ص ١٦.

كتاب على حدة بعنوان: **الإمام الشيرازي** (حياته وآراؤه الأصولية) دمشق ١٤٠٠/١٩٨٠. ويمثل التحقيق رسالة دكتوراه تقدم بها إلى جامعة الأزهر. وكان الاعتماد فيه على نسخة الأزهر هذه ثم على نسخة من مكتبة عاطف أفندي بإسطنبول بتاريخ ٤٦٢ هـ. وقدّم الشيرازي **التبصرة** بقوله: «فقد رأيت رغبة جماعة من أصحابنا في أن أصنّف المسائل المختلف فيها في أصول الفقه فعملت هذا الكتاب» ص ١٦ من تحقيق هيتو.

٨ ـ **عقيدة السلف**: وقفنا على مخطوط المكتبة الوطنية بباريس وهو المخطوط الثالث من مجموع رقمه ١٣٩٦ ويقع من الورقة ٢٣ ظهراً إلى الورقة ٢٧ ظهراً[١]. وقد ذكره حاجي خليفة في **كشف الظنون**[٢]، وكذلك ذكره بروكلمان بعنوان **عقيدة** أو **عقيدة السلف**[٣]. وقد رأينا في حديثنا عن تدريس الشيرازي في النظامية كيف أن الحنابلة وعلى رأسهم الشريف أبو جعفر اتهموه بموالاته للأشعرية. إلّا أن قراءة هذه العقيدة تبرئه من هذه التهمة كما تبرئه الإحالات المتعددة على الأشعري والأشعرية التي يلاحظها القارىء في نص **الوصول إلى مسائل الأصول** أو **شرح اللمع**. ويغلب على الظن أن الشيرازي ألّف هذه العقيدة بعد سنة ١٠٧٧/٤٦٩ لأنه في هذه السنة وفي محاولته مصالحة الشريف أبي جعفر في المجلس الذي سبق أن وصفناه لم يستشهد إلّا بكتبه في أصول الفقه[٤] ليبّرىء ساحته من الانتساب إلى العقيدة الأشعرية.

---

(١) أنظر فهرس المكتبة الوطنية بباريس للبارون دي سلان تحت الرقم المذكور.

(٢) كشف الظنون، ج ٢، ص ١١٥٨.

(٣) تاريخ الأدب العربي بالصفحات المذكورة أعلاه وبنفس الجزأين.

(٤) وعلى كل فالشيرازي كان قد ألّف قبل هذه السنة التبصرة ثم اللمع الذي يحيل فيه على التبصرة؛ وذلك أن كلا الكتابيّن قد وصلا إلينا في نسخة واحدة تاريخها ١٠٦٩/٤٦٢.

أنظر نوادر المخطوطات العربية لرمضان ششن، مجلد ١، ص ٢٠٧ إلى ٢٠٩ وفيه إثبات لهذا التاريخ.

واستطعنا مؤخراً الاطلاع على عقيدة **أبي إسحاق الشيرازي** في مخطوط مكتبة حاجي محمود أفندي بإسطنبول وهو بمجموع رقم ١٦٠٧ وهو الأول منه ويمتد من الورقة ١ ظهراً إلى الورقة ٤٠ ظهراً. وخطه نسخي شرقي جميل ومشكول، إلّا أن الناسخ قد وقع أحياناً في الخطأ في عملية الشكل هذه. والنسخة مصحّحة وكثيراً ما يلاحظ التصحيح على الهامش. والأحرف كبيرة الحجم واضحة وجليّة. والمخطوط بحالة جيّدة. وبالورقة ١٢ سطراً، والمقياس ٢٥ × ١٨ (١٥ × ١٠).

وبالورقة ١ وجهاً بيان لعناوين الكتب التي تمثل المجموع؛ وعنوان نسختنا هو: **معتقدات أبي إسحاق فيروزابادي**. وبهذا الورقة أيضاً وبالوجه دائماً بيان تاريخ ٨٨٥ بقلم الرصاص. وذلك أن هذا التاريخ مذكور في الورقة الأخيرة من المجموع، أي ١٤٦ ظهراً.

وقد حقّقنا هذا المخطوط لينشر ضمن التمهيد الثاني **لشرح اللمع**، وهو تحت الطبع.

٩ - النكتب في المسائل المختلف فيها بين الإمامين أبي حنيفة والشافعي: ولنا منه نسخة احتفظت بها مكتبة أحمد الثالث وهي من مصورات قسم المخطوطات بالجامعة العربية. وتاريخ النسخة ٤٦٦ كتبت بقلم نسخ بخط أويس بن عمر بن علي الموشلاني المراغي بمدينة السلام بالمدرسة النظامية. ورقمه ١١٥٤ وبه ٣٠٩ ورقات ومقياسه ١٩ × ١٣[١]. ولعل ابن الصباغ يشير إلى هذا الكتاب وأمثاله عندما استخفّ بعلم الشيرازي وحصره في الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي ولاحظ أنه لا مبرّرَ له إلّا الاختلاف بين إمامين لو اتفقا لضاع وزال. وقد ذكره حاجّي خليفة مرتين، الأولى[٢] بعنوان: **النكت في علم الجدل** مع التنبيه إلى شرح له لأبي زرعة العراقي

(١) أنظر **فهرس المخطوطات المصورة** لفؤاد السيد، ج. ١، ص ٣٣٣، ر ٣٧.
(٢) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ١٩٧٧.

وتهذيب له للأزهري؛ والثانية[1] بعنوان **تذكرة المسؤولين في الخلاف بين الحنفي والشافعي** مع الإشارة إلى أنه «كتاب كبير في مجلدات». وذكر السبكي[2] وكذلك ابن كثير[3] هذا الكتاب مقتصرين على العنوان: **النكت في الخلاف**. أما بروكلمان[4] فيحيل على كتاب اختلاف الشافعي وأبي حنيفة.

وبهذه المناسبة يحسُن بنا أن ننبّه مرّة أخرى ـ فقد سبق أن فعلنا ذلك في تمهيد تحقيق **الإحكام** للباجي وشرح **اللمع** للشيرازي ـ إلى أهميّة الإنتاج الجامعي في هذا الميدان.

فقد حقّق زكريا عبد الرزاق المصري قسم المعاملات من الكتاب وتقدّم به كرسالة دكتوراه في الفقه الإسلامي إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة سنة ١٤٠٥ هـ. وقد اعتمد في تحقيقه على نسخة إسطنبول التي مرّ ذكرها، وعنوانها **اختلاف الفقهاء**، وكذلك على نسخة مكتبة فايْروسْتـونْ بمدينة بِرِينسْتونْ بالولايات المتحدة.

والرسالة لم تطبع بعد، وما حصلنا عليه من معلومات عنها استفدناه من **الملخَّص** للشيرازي بتحقيق م.ي آخندجان نيازي، ص ٩٣ و٩٤. والمحقِّق المصري هو الآن بصدد تحقيق **نكت المسائل** للشيرازي بالاعتماد على نسخة لم يُذكر مصدرها وإنما ذُكر أن لها صورة في جامعة أم القرى في مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي. و**نكت المسائل** هو مختصر من **النكت في المسائل** السابق الذكر جرّد فيه المؤلّف ما كتبه في الأصل من الأدلة للمذهبيْن مقتصراً في المختصر على ذكر رؤوس المسائل فقط.

---

(١) **كشف الظنون**، ج ١، ص ٣٩١.

(٢) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢٣٤.

(٣) **البداية**، ج ١٢، ص ١٢٤ حوادث سنة ٤٧٦.

(٤) **تاريخ الأدب العربي** بنفس الصفحات المذكورة أعلاه.

١٠ ـ **الوصول إلى مسائل الأصول** أو **شرح اللمع**: لم يذكر هذا الكتاب بالعنوان الأول إلّا حاجّي خليفة وعنونه **بالوصول إلى معرفة الأصول** ونسبه إلى أبي إسحاق الشيرازي كما نسب كتاباً آخر يحمل نفس العنوان إلى أبي بكر محمد بن داود الظاهري المتوفى في ٢٩٤/٩٠٧[١]. والمخطوط الوحيد الذي وقفنا عليه منه هو مخطوط المكتبة الوطنية بباريس وقد فهرسه البارون دي سلان في معجم مخطوطات المكتبة[٢] ورقمه ٧٨٦ وبه ١٦٩ من الأوراق مقياس ٢٥ ½ × ١٧ ½ وبالورقة ٢١ سطراً، وهو من مخطوطات القرن السادس عشر للمسيح. ويذكره المفهرس على أنه كتاب في الكلام وفي أصول الدّين بينما هو بحث في أصول الفقه على المذهب الشافعي وعلى الطريقة الجدلية.

ولم يصلنا منه إلّا القسم الثاني[٣] وبآخره نقص غير مهمّ إذ لا يتجاوز أوراقاً قليلة قد لا تصل إلى عشر[٤].

ومن حسن حظنا أننا وقفنا في السنوات الثلاث الماضية ـ أي بعد مضيّ خمس سنوات من نشرنا **للوصول** ـ أو **شرح اللمع** ـ محقَّقاً[٥] ـ على نسخة كوبريلي بإسطنبول، فأعدنا نشر الكتاب محقَّقاً وكاملاً[٦] هذه المرّة، وهو الآن تحت الطبع[٧]. وتحتوي النسخة التركية على ٢٨٠ ورقة، أي على ما

---

(١) **كشف الظنون**، ج ٢، ص ٢٠١٤.

(٢) أنظر فهرس **مخطوطات المكتبة الوطنية** بباريس، ص ١٧٠، ر ٧٨٦.

(٣) وهو يحتوي على الأبواب الرئيسية التالية: الخبر ـ الإجماع ـ القياس ـ الاستحسان ـ الاستصحاب ـ الأدلة ـ التقليد ـ الاجتهاد ـ الاختلاف.

(٤) يتمثّل هذا النقص في نصف ورقة ٢٧٥ ظ من مخطوطة إسطنبول وكذلك في الأوراق ٢٧٦ إلى ٢٨٠ ظ، وهو نهاية المخطوط.

(٥) نشر بالجزائر سنة ١٩٧٩ وقد انتهينا من تحقيقه في ماي ١٩٧٦.

(٦) الحقيقة أن **مخطوط** إسطنبول شِبه كـامل إذ بآخره فقط نقص قد لا يتجاوز أوراقاً قليلة. فهو قد استنفد كل المواضيع التي سبق للشيرازي أن طرقها في **اللمع**.

(٧) في بيروت بعناية دار الغرب الإسلامي التي نجدّد لها شكرنا على إسراعها في إنجاز =

يعادل ضعف مخطوطة باريس. ورقمها ٤٩٧ ومقياسها ٢١ × ١٥ (١٥ × ١١,٥) وبالصفحة من ١٩ إلى ٢١ سطراً. وقد تداول على كتابتها أكثر من ناسخ. وقد استعنت بخبرة زميلي التركي الفاضل الأستاذ جميل أكْبِنارْ فأمكن لنا أن نستنتج أن الأوراق من ١ إلى ٤٠ كتبت بخط نسخ مشرقي يغلب عليه انتماؤه للقرن السابع. أما الأوراق من ٤١ إلى ١١٨ فهي بخط نسخ مغربي يبدو من القرن السادس. وأما الأوراق من ١١٩ إلى ١٢٨ فهي بخط نسخ مشرقي يبدو من القرن الثامن. وأخيراً فالأوراق ١٢٩ إلى ٢٨٠ هي بخط نسخ مغربي يبدو من القرن السادس[1].

وكتاب **الوصول** ـ أو **شرح اللمع** ـ هو في أصول الفقه على المذهب الشافعي وعلى الطريقة الجدلية، اتبع فيه المؤلف التخطيط المعهود ودقق وجَزّأ في تقسيمه وتصنيفه وتبويبه كما يدل على ذلك فهرس المواد الذي أثبتناه في آخر الكتاب. وأسلوبه هو أن يفصل القول مسألة مسألة ويعرض حولها كل الآراء المشهورة؛ يبدأ أولاً بعرض رأيه هو ثم ينتقل إلى الآراء المخالفة ليدحضها رأياً رأياً معتمداً على الحجج النقلية كالقرآن والسّنة أو أقوال الصحابة والتابعين وكذلك على الحجج العقلية. والآراء المخالفة كثيراً ما تكون للمعتزلة وحتى الأشعرية وكذلك للمالكية والحنفية والظاهرية. والآراء التي يؤيدها عادة هي آراء الشافعية وخاصة آراء أستاذه أبي الطيب

= طبعه في ظرف قصير جداً. والمؤمَّل أن يصدر الكتاب في نهاية ١٩٨٧ أو على أبعد تقدير في بداية السنة الموالية.

(١) أنظر رمضان ششنْ في **نوادر المخطوطات العربية** (م ١، ص ٢٠٨) وهو يكتفي بالتنبيه على أن النسخة كتبت في القرن الثامن.

ولوصف المخطوطة المادي نذكر أنها مجلّدة تجليداً فنّياً جميلاً، والجلد المعتمد يضرب لونه إلى الحمرة الداكنة. وعلى الغلاف الأول والأخير طابع يظهر أنه طابع السليمانيّة، أي المكتبة التي طالعناه فيها. وفي البداية ورقتان بيضاوان. وعلى ظهر الورقة الثانية: Köprülü ٤٩٧. وعلى وجه الورقة الثالثة: شرح لمع ملك إبراهيم بن رضوان.

الطبري. وإن لاحظ اختلافاً داخل مذهبه الشافعي عمد إلى نوع من الترجيح حتى يعتنق الرأي الأقرب إلى السّنة وإلى ما يعتبره الصواب. ونظرة سريعة على الفهرس العام تفيدنا عن إحالاته المتعددة والمتنوّعة وعن مقدار توارد أسماء الأعلام المنتمين إلى مختلف المذاهب والمقالات. وكذلك نظرة عابرة على فهرسي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أفصح من مقال مطول في التعبير عن حرصه على الاستشهاد المستمر والمتواصل بهذين المصدرين كضمان لبقائه في حظيرة أهل السّنة والحديث والجماعة.

وهذا الكتاب وإن كان في أصول الفقه إلّا أنه يعتمد طريقة النظر. والنظر، كما سبق أن بينا في كتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم[1]، هي لفظة جامعة تشمل ثلاثة أنواع: إن كان في أصول الفقه سمي جدلاً وإن كان في فروع الفقه سمي خلافيات وإن كان في شروط المناظرة وقواعدها لتجري على أصول سليمة وفي جو مناسب للمقام سمي آداب البحث[2].

أما آداب **البحث** فأحسن من عرّف بها هو ابن خلدون في **المقدمة** وإن كـان أدرج تعريفه في فصل عنونه بالجدل أي النوع الأول من المناظرة المتعلق بأصول الفقه. يقول المؤرخ: «فإنه لما كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعاً وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول وكيف يكون حال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيف يكون مخصوصاً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه: إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك

---

(١) أنظر اسمه الكامل في قائمة المصادر والمراجع الأجنبية.

(٢) أنظر التـفاصيل في كتابنا عن المناظرات بين الباجي وابن حزم، ص ٣٢ إلى ٤٥.

الرأي من الفقه أو غيره»[1]. ويضيف ابن خلدون أنّ من بين الذين ألفوا في هذا الفن البزدوي (١١٠٠/٤٩٣)[2] والعميـدي (٦١٥/ ١٢١٨) مؤلف **الإرشاد** والنسفي (١٣١٠/٧١٠)[3].

وابن خلدون هو أيضاً أحسن من عرّف **بالخلافيات**. يقول: «وأما الخلافيات فاعلم أن هذا الفقه المستنبَط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم (. . .) واتسع ذلك في الملة اتساعاً عظيماً؛ وكان للمقلِّدين أن يقلّدوا من شاؤوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار وكانوا بمكان من حسن الظن بهم اقتصر الناس على تقليدهم ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد لصعـوبته وتشعب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأقيمت هذه المـذاهب الأربعة أصـول الملة وأجري الخـلاف بين المتمسكين بها والآخـذين بأحكـامها مجـرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية. وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه تجري على أصول صحيحة وطرائق قويمة، يحتج بها كل على مذهبه الذي قلده وتمسك به. وأجريت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه؛ فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشافعيُّ يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة ومالكُ يوافق أحدهما». ويذكر من بين الذين ألفوا في هذا الفن وعلى الترتيب التالي: الغزالي (١١١١/٥٠٥) مؤلف كتاب **المآخذ** والدّبوسي (٤٣٠/ ١٠٣٩) صـاحب كتاب **التعليقـة** وابن القصار

---

(١) **المقدمة** (طبعة بيروت ١٩٦٧) ص ٨٢٠ و٨٢١.

(٢) أنظر كتابنا عن المناظرات ص ٣٨ بيان ٤٩ في ما يتعلق بتأليفه **معرفة الحجج الشرعية**.

(٣) **المقدمة** (طبعة بيروت ١٩٦٧) ص ٨٢١.

(٣٩٨/ ١٠٠٧) مؤلف **عيون الأدلة** وأخيراً ابن الساعاتي (٦٩٤/١٢٩٥) مؤلف **المختصر في أصول الفقه**[١].

أما **الجدل** فكل ما قيل عن الخلافيات يصح فيه مع التفريق بين مادتيهما، إذ الخلافيات تتعلق بفروع الفقه بينما يمس الجدل أصول الفقه. فمؤلف كتاب في الجدل يستعرض مسائل الخلاف مسألة مسألة ويورد كل الآراء التي قيلت فيها ويحرص على دحض الآراء المخالفة لآراء مذهبه أو لرأي شخصي يرجحه إن كان ممن يقول بالاجتهاد داخل المذهب. إلا أن هذا يتعلق بالأصول التي تُستَخرج منها فروع الفقه وخاصة بطريقة الاستنباط. وهكذا يخوض المؤلف في القرآن وفي قضايا تأويله كالعموم والخصوص والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ، وفي الحديث وفي طرق نقله وإثبات صحته، وفي الإجماع وفي إثباته ونفيه كحجة شرعية وفي تصوره وتصور المجتهدين الأكفاء الذين ينعقد بهم، وأخيراً في القياس وفي أركانه من أصل وفرع وحكم وعلة. وتلحق بهذه الأصول الأربعة الأساسية أصول أخرى تتبعها في الأهمية كالاستحسان والاستصحاب والاستصلاح وغيرها. ونظرة عابرة على فهرس مواد هذا الكتاب تمكن القارىء من فكرة دقيقة وكاملة عن هذه الأبواب وطريقة تنظيمها.

وأهم من ألف في هذا الفن ووصلت إلينا كتبهم الصيمري الحنفي (٤٣٦/ ١٠٤٥) مؤلف **مسائل الخلاف** والباجي الأندلسي المالكي (٤٧٤/ ١٠٨١) مؤلف كتابي **المنهاج في ترتيب الحجاج** الذي حققناه وأصدرناه سنة ١٩٧٨ بباريس و **إحكام الفصول في أحكام الأصول** الذي حققناه كذلك وأصدرناه ببيروت سنة ١٩٨٦[٢] وابن حزم القرطبي الظاهري (٤٥٦/

---

(١) **المقدمة** (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ص ٤٥٦ و٤٥٧. أنظر كتابنا عن المناظرات ص ٣٥٠ في البيانات ٣٣ إلى ٣٨ في ما يتعلق بكتب الحنابلة والمالكية والحنفية في هذا الموضوع.

(٢) أنظر عنه قائمة المصادر والمراجع العربية.

١٠٦٣) مؤلف **الإحكام في أصول الأحكام** و**التقريب لحدّ المنطق وإبطال القياس**[١] والشيرازي مؤلف كتابنا هذا **الوصول** ـ أو **شرح اللمع** ـ وكذلك **المعونة في الجدل** الذي سبق أن وصفناه وهو هذا الذي نحقّقه، وأيضاً **التبصرة في أصول الفقه** وقد سبق أن تحدثنا عنه. ولا يفوتنا ذكر الغزالي (٥٠٥/ ١١١١) في كتابه **المستصفى** وكذلك في **شفاء الغليل في بيان مسالك التعليل** الذي صدر ببغداد سنة ١٩٧١[٢] وأخيراً ابن عقيل (٥١٣/ ١١١٩) في كتابه **الجدل على طريقة الفقهاء**[٣].

ولا يفوتنا في هذا المقام أيضاً ـ وقد سبق أن فعلنا ذلك في تمهيد تحقيقنا **لإحكام الفصول** للباجي و**شرح اللمع** للشيرازي ـ أن نذكّر بالعدد الهام من كتب التراث التي حققت وصدرت منذ ما يقرب من العقد، ونعني بها تلك التي لها مَساس وثيق بأصول الفقه وخاصة منها التي أُلّفت على الطريقة الجدلية ككتابيْنا **المعونة** و**شرح اللمع** أو **الوصول إلى علم الأصول**. فنذكّر بما وصل إلى أيدينا منها أي **المحصول** للرازي و**المنهاج** و**إحكام الفصول في أحكام الأصول** للباجي و**التبصرة** و**الملخص** (وهذا الكتاب ما زال مرقوناً) للشيرازي و**النكت في المسائل** له أيضاً، وإن لم يصل إلى أيدينا فهو ما يزال مرقوناً. وكذلك نذكّر **بالبرهان** و**الكافية** للجويني و**بالوصول إلى الأصول** لابن بَرهان وبكتاب **أصول الفقه** للجصّاص (الجزء الأول فقط وهو يمثل مقدمة المحقِّق، ثم وصل إلينا القسم المتعلق بالاجتهاد)، وكذلك **بشرح الكوكب المنير** لابن النجار و**بالتمهيد** للكلوذاني و**بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب** للأصفهاني.

والظاهر أن غير هؤلاء من المؤلفين الذين لم يتأخروا عن القرن

---

(١) عن مؤلفات ابن حزم والباجي المخطوطة والمطبوعات والتي تهم موضوعنا أنظر كتابنا عن مناظرات الباجي وابن حزم ص ١٨ إلى ٢١ وكذلك قائمة المصادر والمراجع.

(٢) أنظر عنه بحث برنشفيك عن **القياس عند الغزالي** وخاصة ص ٥٨.

(٣) أنظر عنه قائمة المصادر والمراجع الأجنبية.

الخامس الهجري قد ألفوا في الجدل في أصول الفقه إلّا أننا لا نعرف عن تآليفهم إلّا أسماءها. فبالاعتماد على حاجي خليفة نعلم أن مؤسس هذا الفن هو أبو بكر محمد بن علي القفال الشاشي (٣٣٥/٩٧٦). إلا أن صاحب **كشف الظنون** يذكر أيضاً ابن الراوندي (٢٩٧/٩٠٩) والبلخي (٣١٩/٩٣١) والأشعري (٣٢٤/٩٣٥) والماتريدي (٣٣٣/٩٤٤) والإسفرائني (٤١٨/١٠٢٧) صاحب **آداب الجدل**. ويتجاوز حاجّي خليفة القرن الخامس الهجري ويذكر المدائني (٦٥٦/ ١٢٥٨) صاحب **أحكام الجدل والمناظرة على اصطلاح الخراسانيين والعراقيين**[١].

ـ المخطوط غير المطبوع:

ـ ملخّص في الحديث: مخطوط المكتبة الوطنية بباريس وهو الرابع من مجموع رقمه ١٣٩٥ ويقع منه من الورقة ١٧ ظهراً إلى ٢٠ ظهراً، كما ذكر البارون دي سلان في فهرس **مخطوطات المكتبة الوطنية** بباريس.

ـ المخطوطات التي لم يصلنا إلا ذكرها:

١ ـ **نُصْح أهل العلم**: ذكره السبكي في **طبقاته**[٢]. ولعله الكتاب الذي يشير إليه سركيس في **معجمه**[٣]: **رسالة الشيرازي في علم الأخلاق**، نشره عبد العليم صالح المحامي بمصر، مطبعة الموسوعات ١٣١٩ هـ وبه ٨٠ صفحة. بل لعله **الطب الروحاني** الذي يشير إليه سركيس أيضاً[٣] وإلى طبعته بمطبعة جريدة المفيد ١٢٩٩ هـ وينبه إلى أنه في «المواعظ» و«الأخلاق الحميدة وضدها وما يتفرع عن كل منها».

وقد ذكر هذا الكتاب محقّق **الملخّص** للشيرازي، م.ي. آخندجان

(١) أنظر التفاصيل في كتابنا عن المناظرات ص ٣٩ إلى ٤٥ وخاصة ٤٣. وعن حاجّي خليفة في **كشف الظنون** أنظر الجزء الأول ص ١٨ و٤٥ و٥٨٠ والثاني ص ١٤٠٨.

(٢) **طبقات الشافعية**، ج ٤، ص ٢١٥.

(٣) **معجم المطبوعات**، ص ١١٧١ و١١٧٢.

نيازي، ورجّح هو أيضاً أن تكون الكتب الثلاثة المشار إليها كتاباً واحداً[1].

٢ ـ **كتاب القياس**: ذكره محقق **الملخّص**[2] لأن الشيرازي أشار إليه ثلاث مرات في كتابه هذا، في باب الكلام على معنى الخطاب وهو القياس، ثم في أول باب فساد الوضع وفساد الاعتبار، ثم في أول باب القلب. إلاّ أن م.ي. آخندجان نيازي يضيف أنه لم يعثر له على ذكر في كتب الفهارس والتراجم والطبقات وغيرها[2].

٣ ـ **الحدود**: لا نعرف عنه غير اسمه كما ذكره الزركشي في **البحر المحيط**[3].

٤ ـ **تلخيص علل الفقه**: ذكره بروكلمان في المصدر المذكور أعلاه وبالمكان ذاته.

٥ ـ **الإشارة إلى مذهب الحق**: ذكره بروكلمان أيضاً وفي المكان والمصدر المذكورين أعلاه.

---

(١) الجزء الأول، ص ١٠٦ و١٠٧.

(٢) الجزء الأول، ص ٩٧ و٩٨.

(٣) أنظر **الملخَّص**، ج ١، ص ١٠٦ وفيه إحالة على هيتو وعبد الرزاق. هذا وقد استحسن م.ح. هيتو أن يعدّ كمؤلَّف للشيرازي أو شبه مؤلَّف مناظراته الأربع، الأولى والثانية مع الدامغاني، والأخيرتين مع الجويني. وقد استخرج نصوصها من **طبقات الشافعية** للسبكي من الجزأين الرابع والخامس. أنظر **الإمام الشيرازي**، ص ٧٧ إلى ٩٩.

أما محقّق **الملخَّص** فقد استحسن هو أيضاً نقلها؛ أنظر ص ٤٢ إلى ٥٨.

وقد سبق لنا في تقديمنا **للوصول** للشيرازي أن نقلنا جزء من الثانية فقط، تلك التي ينقلها الباجي وذلك قصد تمكين القارىء الكريم من فكرة ولو عابرة عن جو المناظرات في ذلك العصر.

كتاب المعونة في الجدل

كما سبق أن لاحظنا فلقد وصلنا من هذا الكتاب مخطوطان:

١ ـ **مخطوط مكتبة ڤوتة** بألمانيا الشرقية ورقمه ١١٨٣. وهو يحتوي على ٥٤ ورقة وبالورقة ١٣ سطراً؛ والنصف تقريباً من ورقة ٥٤ وجهاً فيه بداية حديث عن النبي ـ ﷺ ـ يتعلق بصلاة ليلة النصف من شعبان، وهو يمتدّ إلى ورقة ٥٤ ظهراً وبداية ٥٥ وجهاً. وبعده وفي نصف الورقة تقريباً كلمات مأثورة سيقت كالحِكم من قبيل: «العلم زين (...) ومن كلام أفلاطون (...)». وإثرها سطران بالفارسية. وفي الورقة ٥٥ ظ يوجد ١٢ سطراً هي عبارة عن نص فتوى لأبي العباس الرملي «في ما لو دفع إنسان لآخر مبلغاً بسبب نزوله له عن وظيفة ثم أبرأه منه» وفي تبيين بطلان النزول والفتوى «بأن له الرجوع به عليه لأنه إنما أبرأه منه في مقابلة استحقاقه لتلك الوظيفة ولم يحصل (...)». وبآخر النص: «وهذا آخر الكتاب الأول من تيسير الوقف». وبعده ختم المكتبة. وفي الورقة ٥٧ نقرأ الآيات الأربع الأولى من سورة الملك (٦٧) بخط نسخي جميل ومشكول.

ويظهر خاتم المكتبة أيضاً بالورقة ١ وجهاً. وفي أعلى هذه الصفحة العنوان: كتاب المعونة في الجدل[1] كتاب المعونة في الجدل تصنيف الشيخ الامام الاجل الاوحد ابي اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزي[2]

---

(١) وحذوه وعلى اليسار وبخط مغاير: فقه.

(٢) كذا في النص والمقصود: الفيروزأبادي.

المعروف بالشيرازي ٧٤٢. وحذو العنوان الذي يغطي نصف الورقة في كتابة على شكل هرم مقلوب، وعلى يساره وبخطٍ مغاير: الفمر عبدالله ابو الطوع؛ وتحت هذه العبارة خاتم جليّ ولكنا لم نستطع قراءة اسم صاحبه[١]؛ وتحته: في نوبة شرف الدين بن شيخ الاسلام. وفي أسفل الصفحة وبالأحرف اللاتينية: القاهرة ١٨٠٩، ر ١٥٥٥ وإثره اسم: م.ح. سيتزان Kahira ١٨٠٩ No. ١٥٥٥ M.J. Seetzen.

وفي الورقة ٢و نقف على دعاء وبيت شعر وقول مأثور وسطرين بالفارسية وكذلك تسجيل لتمليكات ثلاث أحدها بتاريخ ١٠٠٣.

والمخطوط بخط نسخي واضح وبأحرف كبيرة. وقد حرص الناسخ على إبراز العناوين بأحرف أكبر حجماً بقليل وذلك مثل: باب ـ فصل ـ والجواب ـ فالجواب: وقد وضع فوق هاتين الكلمتين الأخيرتين وكلما وردنا سطراً واضحاً.

وقد سبق أن لاحظنا في مطلع هذا التمهيد أن النسخة الألمانية بعيدة عن الجودة إذ تعدّدت أخطاؤها وبان نقصها في أماكن عدة منها. وسوف يقف القارىء الكريم أثناء قراءة النص على نماذج من الأخطاء أثبتناها ومواطن نقص أحلنا عليها. أما عن بداية المخطوط ونهايته فهما مثبتتان في النص المحقّق في حالة الاتفاق مع المخطوطة الأمريكية وفي بيانات أسفله كلما اختلفت عنها. وذلك أننا ـ كما سبق أن لاحظنا ذلك ـ قد اعتمدنا كأصل مخطوطة مكتبة فايْرسْتُونْ للأسباب التي ستبين للقارىء من خلال وصفها.

٢ ـ مخطوطة مكتبة فايْرسْتُونْ بمدينة برينْستونْ بولاية نُيوجرْزايْ من الولايات المتحدة الأمريكية. وهي مدرجة تحت رقم ٨٦٧ في فهرس مجموعة قَرّات للمخطوطات العربية:

Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts, 1938, P. 280 - 81.

---

(١) كل ما قدرنا على قراءته هو: سوكلى على عبدالله عبده، وذلك بفضل علامته بالورقة ٣و، فهي أوضح قليلاً إلّا إذا استثنينا كلمتين.

وبها ٢٠ ورقة ومسطرتها: ٢١ سطراً بالصفحة وحجمها: ٢٠,٢ × ١٤,٥ بينما حجم المساحة المكتوبة هو فقط: ١٦ × ١١,٨. وتاريخها هو ٤٨٥/ ١٠٩٢، أي أنها أقدم من النسخة الألمانية المؤرخة في ٧٤٢/ ١٣٤١ كما مرّ بنا منذ قليل وكذلك في مطلع هذا التمهيد. وعلى كل فهي تعتبر من أقدم نسخ مجموعة المكتبة وقد اشترتها سنة ١٩٠٠ من الناشر الهولندي المشهور صاحب دار بريل بليدن: Brill.

وهو في حالة تعتبر طيّبة اللهم إلا بعض الأوراق لا تقرأ إلا بصعوبة إذ أصبح حبرها ضعيفاً باهتاً أو أصاب بعض كلماتها المحو. وقد حرص ناسخها الجِيرُفْتِي على استعمال الحبر الأسود فقط وعلى إبراز العناوين (باب - فصل) إما باستعمال أحرف أكثر دسامة وإما بإطالة الباء الثانية من كلمة: باب. والورق شرقي عادي والخط نسخي.

وبالورقة الأولى وجهاً وبأعلاها: الفيروزبَاذِي. وتحته: كتاب معونة المبتدنـن وتذكرة المتهين[1] تصنيف الشيخ الامام ابي إسحق ابراهيم بن علي القيرواني[2] ويتبع هذا دعاء بخط نسخ مغاير لخط المخطوطة. وفي الورقة ٢٠ ظهراً تقييدات لقارىء تقرأ بصعوبة كبرى؛ والظاهر أنها غير مفيدة وهي بالتالي لا علاقة لها بالمخطوط.

أما عن بداية المخطوطة ونهايتها فهما مثبتتان في النص المحقّق؛ وكذلك الأمر بالنسبة لاسم الناسخ الكامل وتاريخ الفراغ من النسخة بالشهر والسنة.

ويجب أن نلاحظ بسرعة - فقد سبق أن تعرّضنا لذلك في مطلع هذا التمهيد ورجعنا إليه في الفقرات الماضية من التعريف بنسختي **المعونة** - أننا

---

(١) وبعد كلمة: للمالكيه في رسوم النظر، وهو لا يفيد شيئاً.

(٢) كذا بالأصل، وهو خطأ إذ لا علاقة للشيرازي بهذه النسبة، وهو تحريف: الفيروزأبادي. وبعد الكلمة: عفى (؟) عنه الله.

اعتمدنا كأصل المخطوطة الأمريكية لأنها أقدم تاريخاً وأدق وأكمل نصاً. إلا أن هذا لا يعني أنهما من أصلين مختلفين ولا أن النسخة المتأخّرة نقلت عن أختها المتقدّمة. وكل ما نقدر على ترجيحه هو أن تكونا نقلتا عن أصل مشترك وأن الاختلاف بينهما كلما وجد كمّاً وكيفاً فإنما يرجع إلى مقدار حرص كل من الناسخين على تلمس الدقة والصحة.

وذلك أننا وقفنا على بياض مشترك بين النسختين بمقدار ٦ أو ٧ كلمات، ورد في السطر الثالث من ورقة ٤٠ ظ من ڤ وفي السطر الثامن من ورقة ١٤ ظ من ب. إلا أن كلمة: مثل، وردت في مطلع البياض في ب ولم ترد في بياض ڤ. وأيضاً وقفنا على ما يمكن اعتباره نقصاً في النسختين وهو يتمثل في الجملة: ولم يلزم في الأدلة العقلية، التي أضافها ناسخٌ في طِرة ڤ، ورقة ٣٦ ظ مع إضافة: صح، مع العلم أنه غير ناسخ المخطوطة؛ أما في ب، ورقة ١٣ و فلا بياض يشير إلى النقص، مما يبعث على الترجيح أن تكون الإضافة زيادة من قارىء للنسخة الألمانية. ومثال أخير نسوقه للدلالة على عملية معاكسة، أي أننا نجد بياضاً في ڤ (السطر الأول من ورقة ٤٩ ظ) حيث تقدم نسخة ب (السطر ١٥ من ورقة ١٨ ظ) نصاً واضحاً، وهو: فهو مثل.

وهذه كلمة أخيرة لكي ننبّه القارىء إلى أننا إذ اعتمدنا النسخة الأمريكية أصلاً فقد حرصنا على تسجيل كل ما تقدمه من قراءات أعرضنا عنها لنحلّ محلها قراءات من النسخة الألمانية بدت لنا أدقّ وأصحّ. وهذا وإن كان نادراً فقد حدث فعلاً. ثم إننا في أحيان كثيرة وبعد أن رفضنا قراءات من نسخة ڤوتة مفضّلين عليها ما تقدمه مخطوطة برينْسْتُونْ فقد حدث لنا أن نثبتها في البيانات الهامشية كاختلافات مفيدة في حدّ ذاتها إن لم تكن للنص كذلك إذ تفسح المجال لاحتمال غير مرفوض أساساً. وأخيراً نلاحظ للقارىء الكريم أننا سجّلنا بعض الاختلافات مرات قليلة أو حتى مرة واحدة فقط مكتفين بها، وذلك لأننا اعتبرنا قيمتها النموذجية فحسب، وقد أشرنا إلى

ذلك في تحقيق النص كلما دعت الضرورة إلى ذلك. ومثاله ورود: دللت، مثلاً في ب، و: دللنا، في ق، ثم: تسلم، في الأولى و: يسلم، في الثانية، وغير ذلك كثير.

ونواصل تحريرنا لهذا التمهيد بالعودة إلى عقيدة الشيرازي ـ وقد سبق أن خضنا فيها في التمهيد **للوصول** للشيرازي ثم في التمهيد **لشرح اللمع** الذي هو العنوان الصحيح **للوصول**، وذلك بالاعتماد على نسخة إسطنبول من معتقده ـ معتمدين هذه المرة على نسخة باريس. ولكن لنا قبل ذلك كلمة شكر نتوجه بها مرة أخرى لصديقنا العالم الفاضل الدكتور نزيه حمّاد وقد سبق في مطلع هذا التمهيد أن نبّهنا على فضله علينا في هذا المجال. ويطيب لنا أيضاً أن نقدّم شكرنا لصاحب دار الغرب الإسلامي ببيروت، صديقنا الكريم الحاج الحبيب اللمسي الذي تفضل فقبل نشر هذا الكتاب كما قَبِل قبْلَه نشر كتب سابقة من تحقيقنا.

عَقِيدَة الشِّيرازي

تَمْهِيد

نريد في هذه العجالة أن نجيب على هذه الأسئلة الأربعة: لماذا أثيرت قضية معتقد الشيرازي، أسلفية هي أم أشعرية؟ كيف أثيرت؟ متى كان ذلك؟ من أثارها من العلماء والمؤرخين والمحقِّقين وما زال يثيرها إلى يوم الناس هذا؟.

كيف أثيرت قضية معتقد الشيرازي؟ ولماذا؟ ومتى؟

وللإجابة عن الأسئلة الثلاثة الأولى يجدر بنا التذكير ببعض الحوادث من عصر الشيرازي تمثّل بعض الشيء طبيعة الحياة الدينية. وبعدها نذكّر أيضاً ببعض أوجه نشاط المؤلف وخاصة في المدرسة النظامية. وأخيراً نقدّم لمحة عن الأشعرية وذلك قصد إبراز خاصيتها كعقيدة توسَّط فيها مؤسسُها بين الطرق، أي عقيدة السلف الصالح وعقيدة أهل الاعتزال.

أما عن **الحياة الدينية** فقد سبق لنا في مطلع هذا التمهيد أن حاولنا تحديد بعض جوانبها؛ وهكذا رأينا في مطلع القسم المخصَّص لها كيف أن التنافس على السلطة السياسية بين الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي في هذه الفترة التي تعنينا بالذات كان يغذّيه التنازُع الديني ويشدّ بعَضُده؛ فتحيّزُ الخليفة إلى المذهب الحنبلي، بصورة عامة، وهو مذهب الجماهير في بغداد، يقوّي ساعده إزاء سلاطينه السلاجقة الذين كانوا يساندون إما الحنفية وإما الشافعية الأشاعرة.

وإن كانت الفترة التي تهمنا هنا بصورة خاصة هي فترة وزارة نظام الملك المعروف بتعصبه للشافعية الأشعرية فلقد سبقتها فترة أخرى كان وزير السلطان السلجوقيْ يتعصب فيها للحنفية على المذهب الشافعي؛ ومَثَل ذلك هو عميد الملك الكُنْدَري وزير طغرلبك، وقد كان يعمل قصد جعل المذهب الحنفي المذهب الرسمي للدولة العباسية. وكانت هذه سياسته الدائبة طيلة تولّيه الوزارة من ٤٤٥/ ١٠٥٤ إلى ٤٥٧/١٠٦٥. وحتى قبل تولّيه الوزارة إثر دخول السلاجقة إلى بغداد، كان قد حمل سلطانه طغرلبك هذا على أن يدفع الوعاظ والخطباء إلى لعن أبي الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤/ ٨٧٤) متهماً إياه بالقول في الصفات بخلاف ما يقوله أهل السنة والجماعة. وهي سياسة تسبّبت في هجرة عدد كبير من أشاعرة نيسابور كأبي بكر البيهقي (ـ ٤٥٨/ ١٠٦٦) وأبي القاسم القشيري (ـ ٤٦٥/ ١٠٧٣) وأبي المعالي الجويني (ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥). وهكذا يظهر أن هذا الوزير لمّا صعبت عليه مقاومة الشافعي حاول النيل منه عن طريق الأشعري، صاحب عقيدة الشافعية، وبدا له أن سلوك هذه السبيل أيسر وأنجع خاصة أن الحنابلة كُثْر ببغداد وهم باقون على عقيدة السلف، عقيدة ابن حنبل البعيدة بعض البعد عن العقيدة الأشعرية المعروفة بنزعتها الذهنية والجدلية، وهكذا تتيسّر إثارة حماسهم بلعن الأشعري.

حتى إذا وصلنا إلى عهد وزارة نظام الملك وجدناه على النقيض من سلفه الكُندَري متكوناً على طريقة الفقهاء الشافعية، صديقاً لأبي القاسم القشيري وأبي المعالي الجويني، وهي صداقة تدل على مدى اهتمامه بالعقيدة الأشعرية؛ وهكذا أسس النظامية في نيسابور أولاً وأقام على إدارتها أبا المعالي الجويني وقصد من تأسيسها إلى تدريس الفقه على المذهب الشافعي؛ ثم لما أسس نظامية بغداد لأبي إسحاق الشيرازي قصد خاصة إلى وقف المنصب الوحيد بها على العقيدة الأشعرية.

أما الشيرازي فلقد كان تتنازعه عاطفتان؛ فمن جهة كان شافعياً أي

معتنقاً للأشعرية وإن كانت معتدلة قريبة من عقيدة أهل السلف؛ ومن جهة ثانية كان ما عرف به من الورع الشديد يُقعده عن احتكار المنصب الوحيد بالنظامية للتدريس الذي كان يريده نظام الملك؛ وفي حديثنا عن الحياة الدينية (٣ المذهب الشافعي) مرّ بنا أن هذا التوّرع قد يكون من جملة الأسباب التي قعدت به عن تدشين التدريس بالنظامية تلبية لرغبة مؤسسها نظام الملك.

أما عن حياة الشيرازي فلقد مرّ بنا حين استعراض حوادثها الأساسية في التمهيد لهذا الكتاب أن الصعوبات التي لقيها في النظامية ترجع قبل كل شيء إلى شخصية نظام الملك الشافعية الأشعرية القوية الحماس، وهي شخصية استطاعت التأثير الشديد في سلوكه بحيث جرّته شيئاً فشيئاً إلى الانسياق في طريق الدعوة الأشعرية. ولعله نجح بعض النجاح في تجنيب المدرسة عواقبها وذلك بفضل ورعه واعتداله وحسن سلوكه وجميل معاشرته. ولكن الوضع تأزّم بشدة لمّا بعث الوزير بابن القُشَيْري إلى مدرسته ليُستقبَل فيها كأستاذ أشعري وكضيف عليها. وهكذا سرعان ما ثارت ثائرة الحنابلة من خطب الزائر ودروسه واتهموه لا بنصرة الأشاعرة فحسب بل بالعمل كذلك على نقض معتقداتهم ودحضها. واستغلوها فرصة سانحة وأشعلوا نار الفتنة في ١٠٧٧/٤٦٩.

وحاول الشيرازي الدفاع عن ابن القشيري كما حاول الأشاعرة تجنيد الرأي العام لجانبهم بتنظيم مجالس عمومية لهذا الغرض، ولكن بدون جدوى. واستنجد حينئذ بالوزير السلجوقي ضدّ الحنابلة وبعث إليه بكتاب يذكر ما فعلوه من الفتن وذلك على عادة لهم مألوفة. وييأس من نصرة الأشاعرة ويهدد بمغادرة بغداد بمعية أنصاره ويثنيه الخليفة العباسي عن عزمه مسترضياً ويأتي رد نظام الملك يطالب فيه بإلحاح بالكف عن الطعن في مدرسته ويأذن الخليفة لوزيره ابن جهير بعقد مجلس مصالحة بقصره وبحضرته فيحضره الشيرازي والشريف أبو جعفر رأس الحنابلة ببغداد ويعبّر

الوزير عن رغبة الخليفة في إيقاف الفتنة ويظهر مؤلفنا استعداده للصلح ويبيّن معارضته للأشعرية مبرهناً عنها بكتبه في أصول الفقه ويقبّل رأس الشريف أبي جعفر علامة على المصالحة.

إذاً فلم يقدّم الشيرازي إلا كتبه في أصول الفقه لاسترضاء الشريف أبي جعفر. ولسنا نملك أي دليل لتعيين أيها كان، خاصة أن الشيرازي ـ كما تأكد لنا من اختلاف النسخ للكتاب الواحد اختلافاً يتضاءل أحياناً فلا يمسّ إلّا حرفاً أو كلمة ويعظم أخرى فيشمل جملة بل حتى جملاً شتى ـ لم يكن يكتبها بخط يده وإنما كان يمليها على طلابه، كما هو الشأن بالنظر إلى **شرح اللمع** وقد نبّهنا عليه في إبّانه[1]. وكنا قد افترضنا احتمال كتابة عقيدته التي اطلعنا على نسخة منها في باريس بعد سنة ٤٦٩/ ١٠٧٧، سنة المصالحة، وذلك لأنه أولاً لم يذكر للشريف أبي جعفر أية عقيدة، ثم إن قراءة مخطوطة باريس لا تنبىء بأي تعلق أشعري وأخيراً لأن المؤلف كثيراً ما يحيل في **اللمع** و**الوصول** ـ أو **شرح اللمع** ـ و**التبصرة**[2] إلى أقوال للإمام وأتباعه ليعبّر عن مخالفته لها.

ولقد ازداد افتراضنا احتمالاً لمّا اطلعنا على النسخة الإسطنبولية من عقيدة الشيرازي وهي أكمل من النسخة الباريسية؛ ذلك أننا نرى المؤلف في آخرها يدفع عن نفسه تهمة اتباعه لعقيدة ابن حنبل، لا لأنه مقاوم لها فهي عقيدة أهل السلف وما كانت لتبتعد عن عقيدة الأشعري كما يقدمها الشيرازي ويدافع عنها، ولكن الحجة التي يقدمها هي أن «أحمد بن حنبل ـ رضي الله

---

(١) أنظر مثلاً الفقرة ٨٤١ من **شرح اللمع**، فما ساقه الشيرازي في مخطوطة إسطنبول أكثر دقة وتفصيلاً من مخطوطة باريس؛ وقل مثل ذلك في الفقرة ٩٤١.

(٢) أنظر في تحقيق **الملخص** للشيرازي (ج ١، ص ٣٨ و٣٩، ب ١) تدقيق الإحالات في **التبصرة** وهي ثمانية عشر موضعاً خالف فيها الأشعرية، وكذلك في **اللمع** حيث خالفها تسع مرات، هذا بقطع النظر عن **الوصول** أو **شرح اللمع** حيث سبق أن ذكرنا خلافه لها في حديثنا عن كتبه (عقيدة السلف). أنظر كذلك في ما يلي ص٨١، ب٢.

عنه! ـ لم يصنّف كتاباً في الأصول ولم ينقل عنه في ذلك شيء أكثر من صبره على الضرب والحبس حين دعاه المعتزلة إلى الموافقة في القول بخلق القرآن ولم يوافق ودعي إلى المناظرة فلم يناظر»[1]. فليس إذا إلا الجهلة الذين يقولون: «نحن شافعية الفرع حنبلية الأصل» «فلا يعتد بهم»[1].

وممّا حدا بنا إلى التمسك بافتراضنا السابق أي إلى تأخير تأليف العقيدة إلى ما بعد جلسة المصالحة هو ما كتبه السبكي في **طبقات الشافعية**: «فلما وقع الصلح وسكن الأمر أخذ الحنابلة يشيعون أن الشيخ أبا إسحاق تبرأ من مذهب الأشعري؛ فغضب الشيخ لذلك غضباً لم يصل أحد إلى تسكينه وكاتب نظام الملك (. . .)؛ فعاد جواب نظام الملك في سنة ٤٧٠ إلى الشيخ باستجلاب خاطره وتعظيمه والأمر بالانتقام من الذين أثاروا الفتنة»[2].

وما دمنا بصدد الاستدلال على افتراض احتمال كتابة عقيدة الشيرازي بعد محاولة المصالحة في ٤٦٩ التي استعرضنا بعض حوادثها فلا بأس من أن نشير إلى رسالة ثانية بعث بها نظام الملك في السنة ٤٧٠ ذاتها يبيّن فيها «أنه لا يمكن تغيير المذاهب ولا نقل أهلها عنها»[2] وأن «الغالب على تلك الناحية مذهب أحمد»[2] وأن «محله معروف عند الأئمة وقدره معلوم في السنة»، حسب ما نقله السبكي وذكّرنا به في التمهيد السابق. والمهم هو نتيجة بعث هذه الرسالة إلى بغداد، فلقد سر بها الحنابلة فألهبت حماسهم بينما تضايق بها أشد التضايق خصومهم من الأشاعرة. وحدثت فتنة جديدة سميت بقضية الإسكندراني وهو اسم الطالب الأشعري بالنظامية الذي أثارها مع رفاقه. وإزاء موقف نظام الملك الذي كان يُظهر في مثل هذه المواقف الصرامة واللين والشدة والمهادنة تجاه الخليفة العباسي والحنابلة ارتاع

(١) أنظر نص معتقد الشيرازي (مقتطفات تمثل أكثر من النصف)، ف ٥١.
(٢) **طبقات الشافعية** ج ٤، ص ٢٣٥.

الشافعية الأشاعرة في بغداد فحرّر سبعة من فقهائهم يتقدمهم الشيرازي عريضة وجهوها إلى نظام الملك فيها تهجّم على الحنابلة الحَشْوية المتّهَمين بلعنهم الإمام الشافعي في بغداد وفي كل مكان وفي كل مناسبة، وفيها تشكّ من طعن الحنابلة في عقيدة الشافعية. وقد سبق لنا أن فصلنا القول في هذا في التمهيد في حديثنا عن حياة الشيرازي.

وإذا رجعنا إلى معتقد الشيرازي ألفينا الهدف ذاته أي الرد على الحَشْويّة الذين يلعنون الشافعي والأشعري. فمنذ السطر الأول يعلن عن غرضه: «أما بعد فإني لمّا رأيت قوماً ينتحلون العلم (...) ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه (...) لينفروا قلوب العامة عن الميل إليهم ويأمرونهم أبداً بتكفيرهم ولعنهم أحببت أن أشير إلى بطلان ما ينسب إليهم (...)»[1]. وبعد أن قدّم الشيرازي مختلف الأوجه من عقيدة الأشعري مبيناً أنها عقيدة أهل الحق تساءل محتجاً: «وهل في هذه الاعتقادات ما يجحده أحد ويستنكف عنه عالم عابد إلا ملحد دهري أو موهم حَشْوي؟»[2]. ويضيف إلى دفاعه عن الأشعري دفاعاً آخر عن الشافعي فيذكر أن النبي ـ ﷺ ـ أنبأ به في الغيب كما عن الأشعري[3]. فكل هذا يوحي إلينا بالجوّ الذي كتب فيه الشيرازي العقيدة، وكأنه جو حوادث سنة ٤٧٠.

كل ما ذكرناه هنا ملخَّصاً ـ والتلخيص يكفي في نظرنا إذ قد فصّلنا القول فيه في التمهيد لهذا الكتاب في كل من قسم الحياة الدينية وقسم حياة الشيرازي ثم أحلنا القارىء الكريم إلى ما بدا لنا كافياً من كتب المراجع والمصادر ـ كل هذا من شأنه أن يقدِّم عناصر إجابة للأسئلة الثلاثة التي ألقيناها على أنفسنا في مطلع هذا الفصل. فارتباط الحياة الدينية بالحياة السياسية ارتباط تأثير وتأثر من جهة، ثم اتصال الشيرازي بنظام الملك في

---

(١) أنظر نص معتقد الشيرازي، ف ١. (التمهيد الثاني لتحقيق شرح اللمع).
(٢) المصدر السابق، ف ٤٥.
(٣) المصدر السابق، ف ٤٩.

مستوى المذهب والعقيدة والحياة العملية، كل هذا جعله عرضة لتهجمات رجال الخليفة العباسي، سواء منهم الوزير وأعوانه والشريف أبو جعفر وأصحابه الحنابلة. وإذا ركّزنا عنايتنا على حوادث سنة ٤٦٩ بصفة خاصة أمكن لنا إذاً تأريخ إثارة قضية عقيدة الشيرازي.

ثم إننا إذا أضفنا إلى كل ما سبق أن المؤلف لم يتمكن من تقديم عقيدة للدفاع عن نفسه في مجلس المصالحة وإنما استشهد فقط بكتبه في أصول الفقه على خلافه مع الأشاعرة أدركنا لماذا أثيرت القضية. والجدير بالملاحظة أن الفقهاء والمؤرخين الذين أرّخوا للشيرازي هم أيضاً أثاروا القضية. وذلك دليل على أنه ألّف عقيدة أشعرية ولا شك ـ أو هكذا أرادها صاحبها وقد صرّح بذلك في آخرها ـ إلّا أنها أتت على حظ عظيم من الاعتدال بحيث تفسح المجال للإثارة التي ذكرناها. وإن قُبل افتراضنا أنها كتبت أثناء سنة ٤٧٠ فمن المحتمل أن يكون الخوض في أشعريتها أو سلفيتها قد انطلق من السنة نفسها ليستمر حتى يومنا هذا.

والحق يقال إن طبيعة العقيدة الأشعرية تغذّي هذا النمط من الخوض وتوفّر له أبعاداً متجددة في الزمان والمكان. فالأشعري ذاته (ـ ٣٢٤/ ٨٧٤) أراد من عقيدته أن تكون دفاعاً عن عقائد أهل السنة والجماعة إزاء الاعتزال الذي انفصل عنه في سنة ٩١٣/٣٠٠ وقد بلغ الأربعين من سنه[1]. ومن المفيد أن نذكّر بأنه لما ألف بعد هذا التاريخ عقيدتيه **اللمع** و**الإبانة** عبّر في هذه الأخيرة عن تعلقه بأحمد بن حنبل وعدد مناقبه[2]. ولا بأس من التعريج على أبي بكر البيهقي (ـ ١٠٦٦/٤٥٨) الشافعي المذهب والأشعري المعتقد؛ فلقد ألّف في مناقب الشافعي ثم في مناقب ابن حنبل وحاول أن

---

(١) من المفيد عن تعلق الشيرازي بعقيدة أهل الحق أو أهل السنة والجماعة أنه يحدث له نقد أبي الحسن الأشعري في قضية يخالفه فيها باعتبار رأي إمامه من بقايا اعتزاله. أنظر **شرح اللمع** (ف ١٢١٥) في بحثه لقضية كل مجتهد مصيب.

(٢) أنظر لاووست في **النحل في الإسلام** ص ١٢٨ و١٢٩.

يجعل من هذا تلميذاً لذلك. وكتاب **الأسماء والصفات** من تأليفه يبيّن حرصه على أن يجعل من الأشاعرة والحنابلة أصحاب عقيدتين يسود بينهما الوفاق والوئام والتراضي[1]. والشيرازي أيضاً عندما أراد أن يعبر عن ولائه للأشعري فقط في ميدان العقيدة لم يعلل ذلك ببعده عن عقيدة ابن حنبل وإنما فسره بأن أحمد بن حنبل لم يصنف كتاباً في أصول العقائد وذلك بعد أن ساق صيغة الترضي لذكره[2].

ولما خاض السبكي (٧٧١/ ١٣٦٩) في قضية تهمة الشيرازي بأنه يعمل على إبطال مذهب الإمام أحمد شك في صحتها مؤكداً أن «ليس الشيخ ممن يُنكِر مقدار هذا الإمام الجليل (...) ولا مقدار الأئمة من أصحابه (...)، وإنما أنكر على قوم عزوا أنفسهم إليه وهو منهم بريء وأطالوا ألسنتهم في سب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو كبير أهل السنة بعده وعقيدته وعقيدة الإمام أحمد ـ رحمه الله! ـ واحدة لا شك في ذلك ولا ارتياب، وبه صرّح الأشعري في تصانيفه وكرّر غير ما مرّة «أن عقيدتي هي عقيدة الإمام المبجَّل أحمد بن حنبل»[3].

ولما عقد ابن خلدون فصل الكلام في **المقدمة** وأرّخ لظهوره عرّج على بدعة المعتزلة في تعميم التنزيه وقولهم بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة وبنفي القدر وبخلق القرآن «وذلك بدعة صرّح السلف بخلافها». «وعظم ضرر هذه البدعة (...) وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع»[4]. ويؤكد ابن خلدون على أهمية عمل الأشعري في هذا المجال: «وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسّط بين الطرق ونفى التشبيه

(١) المصدر السابق ص ١٨١ و١٨٢.
(٢) أنظر **معتقد الشيرازي** في ما يلي ف ٥١.
(٣) أنظر **طبقات الشافعية** ج ٤، ص ٢٣٥ و٢٣٦.
(٤) **المقدمة** ص ٨٣٢ و٨٣٣.

وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصّصة لعمومه؛ فأثبت الصفات الأربع المعنوية [العلم والقدرة والإرادة والحياة] وردّ على المبتدعة في ذلك كله وتكلم معهم في ما مهّدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح (. . .) وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم: إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له، وكذلك على الأمة[1]. ويضيف المؤرخ المغربي مصحّحاً: «وقصارى أمر الإمارة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد»[1].

نقلنا هذا النص بطوله وإن كنا قد حذفنا منه شيئاً يسيراً قد لا يفيد في هذا المجال، ورمينا من وراء هذا إلى أن نبين أن ما يعتبره ابن خلدون متوسطاً بين الطرق ينطبق أيضاً على الشيرازي وإن كان المؤرخ لا يذكر اسمه ولعل السبب قرب عقيدته من عقيدة الأشعري؛ وفعلاً فكل ما فصّل فيه القول يكاد يشترك فيه الإمامان والمواضيع التي طرقها الشيرازي في معتقده تكاد تكون هي ذاتها وهذه التي ذكرها ابن خلدون من عقيدة الأشعري؛ وكذلك الأمر بالنظر إلى الهدف وهو الدفاع عن عقيدة أهل السنة بالأدلة العقلية والنقلية كذلك.

ولِقائل أن يتساءل: إذا كان الأشعري قريباً بهذا المقدار من أهل السنة أي من أحمد بن حنبل بصورة خاصة، فكيف تسنّى للحنابلة أن يلعنوا الأشاعرة؟ القسم الأول من الإجابة يقدّمه الشيرازي عندما يتهم أعداء الأشعري بأنهم «ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه ولا في كتاب لهم يجدونه لينفّروا قلوب العامة عن الميل إليهم، ويأمرونهم أبداً بتكفيرهم ولعنهم»[2]. ولقد اتهمهم كذلك بتعمدهم لعن الأشعرية عامة لا الإمام

(١) المقدمة ص ٨٣٣.

(٢) أنظر نص المعتقد ف ١.

بصورة خاصة: «ومن شرهم لعنهم لأهل الحق وغيبتهم لهم وتقبيح اسمهم عند العامة وتلقيبهم لهم بالأشعرية»[1].

فهذا إن عنى شيئاً فهو يعني أن الأشعرية تطورت من مؤسسها إلى من ظهر بعده في القرن الخامس الهجري، بل حتى في معظم القرن الرابع. فإذا استثنينا أبا بكر البيهقي ومن سار على منهجه وقد مرّ بنا ذكر عمله على تقريب الشقة بين الشافعية الأشعرية والحنبلية السلفية، فيبقى لنا من يذكرهم ابن خلدون والذين وجّهوا الأشعرية وجهة مخالفة، أي الباقلاني (٤٠٣/١٠١٢) ثم الجويني[2] (٤٧٨/١٠٨٥) ثم الغزالي (٥٠٥/١١١١) ثم الرازي (٦٠٠/ ١٢٠٩). فالباقلاني وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار من إثبات الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين واعتبار أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. ويلاحظ ابن خلدون أن هذه الطريقة وإن كملت «وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية» إلّا أنها لم ترج «لسذاجة القوم» من جهة «ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن ظاهرة في الملة» من جهة أخرى، وذلك «لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة» فكانت بهذا الاعتبار مهجورة عند المتكلمين[3].

ومع إمام الحرمين انتشر علم المنطق في الملة «وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر مِن سواها». ويلاحظ المؤرخ أن شوطاً كبيراً قطعه المتكلمون في هذا

---

(١) المعتقد ف ٤٨.

(٢) يذكر السبكي في طبقات الشافعية (ج ٤، ص ٢٥٢ إلى ٢٥٦) مناظرة بين الجويني والشيرازي في قضية فقهية تتعلق باختيار البكر البالغ وكونها باقية على بكارة الأصل فجاز للأب تزويجها بغير إذنها. وبالرغم من ظهور الاختلاف بين الإمامين في هذه القضية بالذات فهو لا يعتبر ذا أهمية كبرى لأنه لا يمس العقيدة بالذات.

(٣) المقدمة ص ٨٣٤ و٨٣٥.

الميدان إذ «نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك. وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلآهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردّهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي [الباقلاني]. فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى وتسمى طريقة المتأخرين. وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة في ما خالفوه فيه من العقائد الإيمانية». ويلاحظ ابن خلدون بسرعة «أن أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي» ثم «تبعه الإمام ابن الخطيب [الرازي] وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم»[(١)].

في من أثار قضية عقيدة الشيرازي

١ - يظهر أن ابن عساكر (١١٧٥/٥٧١) هو أول من أثار هذه القضية في كتاب وصل إلينا ونعني به كتابه **تبيين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري**. وما حدا بمؤلف **مناقب أشعرية** في إثارته هذه هو ما ورد في عدة أماكن من كتب الشيرازي من مخالفة للأشاعرة. وقد مرّ بنا أنه خالفهم في نقط عديدة طرقها في **شرح اللمع**[(٢)]. وهكذا أراد ابن عساكر الذي لا يفصله

---

(١) **المقدمة** ص ٨٣٥ و٨٣٦. وعن أشعرية الجويني أنظر فصل **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة الثانية) Djuwaynî EI(2) بقلم كـ. بروكلمان ول. ڤارْدايْ - C. Brockelman L. Gardet. وقد حرص مؤلفا المقال على تحديد معالم ما سماه ابن خلدون بطريقة المتأخرين من الأشاعرة مبيِّنَيْن تأثرها بالاعتزال في المنهجية المحكمة المتبعة لإثارة القضايا وإبراز معنى الأحوال ضمن نظرية المعرفة وفي الحديث عن صفات الله على نمط تصوري كان قد طبقه أبو هاشم الجبائي المعتزلي وبَعد ذلك في الاعتماد على الاستدلال العقلي القائم على قياس أرسطو لإثبات وجود الله. ولكن يؤكد المؤلفان أن في ما يتعلق بالحلول التي وصل إليها الجويني لأهم القضايا الكلامية فقد ظل وفياً للأشعري.

(٢) يحيل المؤلف في كتابه مرتين على الإمام وثلاث عشرة مرة على الأشاعرة.

عن الشيرازي سوى قرن واحد أن يبقيه في حظيرة الأشعرية حتى ولو خالفهم: «وكان يظن بعض من لا فهمَ له أنه مخالف للأشعري لقوله في كتابه في أصول الفقه: وقالت الأشعرية: إن الأمر لا صيغة له. وليس ذلك لأنه لا يعتقد اعتقاده وإنما قال ذلك لأنه خالف في هذه المسألة بعينها كما خالف غيره من الفقهاء فيها؛ فأراد أن يبيّن فيها أن هذه المسألة مما انفرد بها أبو الحسن»[1].

٢ ـ ويعود السبكي (١٣٦٩/٧٧١) بعد قرنين إلى هذه القضية فيقرر بشأنها إجماع أهل السنة والجماعة أو شبه إجماعهم على عقيدة الأشعري. فكأن هذه القضية أثارتها فقط فتنة عملت فيها الحوادث السياسية عملها الذي حاول تفصيل القول فيه في **طبقات الشافعية**. فيؤكد أولاً أن أبا الحسن «كبير أهل السنة» بعد أحمد وعقيدته هي عقيدة الإمام سلفه وأن الأشعري صرح غير ما مرة بذلك وفي غير موضع من كلامه[2]. وفي مكان آخر من **الطبقات** يؤكد أيضاً ما اعتبرناه شبه إجماع أهل السنة فيقول: «قلت: أنا أعلم أن المالكية كلهم أشاعرة لا أستثني أحداً، والشافعية غالبهم أشاعرة لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال ممن لا يعبأ الله به، والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقد الأشعري لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لم يخرج منهم عن عقيدة الأشعري إلا من لحق بأهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم»[3].

ولنا أن نتساءل: إذا كان الأمر على ما وصف السبكي فكيف تمكّن الحنابلة من إثارة قضية عقيدة الشيرازي؟ اللهمّ إلا أن يكونوا من غير «فضلاء

---

(١) أنظر تبيين كذب المفتري ص ٢٧٧، وكذلك ابن عقيل (ص ٣٧١) لج. مقدسي ثم الإمام الشيرازي لم.ح. هيتو، ص ١٢٢.

(٢) طبقات الشافعية ج ٤، ص ٢٣٥ و٢٣٦.

(٣) المصدر السابق ج ٣، ص ٣٧٧ و٣٧٨.

متـقدميهم» ومن الذين لحقوا بأهل التجسيم»! لنا ثلاث ملاحظات لعلها تصلح كعناصر إجابة عن سؤالنا: **فأولاً** يلفت انتباهنا نزعة السبكي التوسعية إن صح هذا التعبير؛ فنراه يلحق بالأشعرية من هو عنها بعيد كما نراه يضم في **طبقاته** أيضاً إلى الشافعية من عرف بمالكيته مثلاً وما عهدناه إلا متحمساً لها دون غيرها من المذاهب. **ثانياً** لقد كان بإمكان السبكي أن يبيّن أن في الأشعرية، عقيدتِه والخبير بها، على الأقل طريقتين هاتين اللتين وصفهما ابن خلدون كما مر بنا وهما بدورهما تقتربان من عقيدة الإمام الأشعري كالمتقدمة منهما أو تبتعدان شأن المتأخرة منهما. وليس في هذا ما يريب، فما دامت الأشعرية توسطاً بين الطرق ـ كما قال ذلك ابن خلدون ـ فيحدث لصاحبها أن يعتدل في الاحتجاج والاستدلال العقليين وأن يكثر من الاحتجاج والاستدلال النقليين وأن يصل إلى نتائج قريبة من معتقد أهل السنة والجماعة في قضية الصفات الإلآهية وما تقتضيه من تأكيد القِدم وكذلك في قضية الخلافة والمفاضلة بين الصحابة وما تقتضيه من تعظيم حسب مقام كل واحد منهم وحسب ما ورد من الحديث النبـوي في شأن كل منهم على حدة؛ فلا تملك من الحُكم بعد كل هذا إلا أن تقول: هو على عقيدة السلف أو هو أقرب ما يكون منها؛ وذلك حكمنا وحكم الأغلبية العظمى ممن كتب عن عقيدة الشيرازي. وعلى النقيض من ذلك يحدث لأشعري آخـر أن يلح على الاحتجاج والاستدلال العقليين وأن يكثر من اعتماد منطق أرسطو على شكل السجلموس Syllogisme حذو اعتماده على منطق الفقهاء الأصوليين القائم على حدّيْن أو إضافة شيء مخصوص إلى شيء آخر مخصوص، وذلك قصد إثبات وجود الله؛ فإن لم يبتعد مع ذلك عن الحلول الأشعرية اعتبر وفياً لأشعريته ولكن قريباً من الاعتزال؛ وهكذا بدا الجويني ـ كما رأينا ـ في أعين مؤلفي مقال **دائرة المعـارف الإسلاميـة** في الطبعـة الجديـدة الإنقليزيـة والفرنسية [1]. **ثالثاً** إن عبارة السبكي أتت على جانب هـام من التعميم

---

(1) أنظر كذلك **ابن عقيل** لج. مقدسي (ص ١٦٧) حيث يؤكد الباحث رجوع إمام =

والتخصيص غير الواضحين تمام الواضح؛ وإلّا فما معنى كثرة الاستثناءات وما هي أهميتها الكيفية والكمية بالتدقيق وما هو مقدار هذا الاستثناء في كل حالة من الحالات؟ وفي بعض ما ذكرناه منذ قليل وعلى شكل ملاحظة ثانية ما يوضح نوعاً ما هذه الاستثناءات.

٣ ـ وفي عصرنا الحالي وفي ما كُتب بغير اللغة العربية فمن المفيد أن نذكّر أولاً بكتاب **ابن عقيل وإحياء الإسلام السني في القرن الحادي عشر (القرن الخامس الهجري)** الذي نشره صاحبه، ج. مقدسي، في دمشق سنة **١٩٦٣**. وفيه يؤكد أن الشيرازي كان شافعياً إلا أنه لم يكن أشعرياً وأنه رفض في أول الأمر تسميته كأستاذ بالنظامية فلم يقبلها بعد ذلك إلّا على مضض؛ وإذ قبلها أصبح شاء أم كره عرضة لتأثير الوزير نظام الملك. ولكن المؤلف يلاحظ أن المدرسة من يوم تأسيسها في سنة **٤٥٩/ ١٠٦٦** إلى سنة **٤٦٩**، تاريخ الفتن بين الحنابلة والأشاعرة التي عرّجنا عليها أكثر من مرة، ظلت بمعزل عن الدعاية الأشعرية. ويرجِّح أن تكون معارضة الشيرازي هي التي نجحت في هذا المجال. إلّا أن هذه المعارضة ما كانت لتثبت طول الوقت إزاء تأثير نظام الملك. ويستشهد المؤلف بما جرى من حوار في حديث المصالحة بين الشيرازي والشريف أبي جعفر، وقد سبق لنا أن تعرضنا له أكثر من مرة، كدليل على قبول الأول للدعاية الأشعرية مكرهاً متحملاً لا راغباً متحمساً[1].

٤ ـ وكذلك المستشرق الفرنسي هنري لاووست، أستاذ جورج مقدسي والمشرف على أطروحته عن ابن **عقيل** السابقة الذكر، يؤكد أيضاً على سلفيّة

= الحرمين في آخر حياته إلى عقيدة أهل الحديث كما يظهر ذلك في بيانات من ترجم له وفي كتابيه: **رسالة في إثبات الاستواء الفوقية ثم العقيدة** أو **الرسالة النظامية**. ويستطرد ج. مقدسي معلقاً أن ليس لنا أن نعجب إن رأينا في هذا القرن الخامس الهجري عدداً من الحنفية والشافعية يتخذون لهم موقفاً من الكلام قريباً من موقف الحنابلة.

(١) **ابن عقيل** ص ٣٥٤.

الشيرازي؛ فهو في نظره لم يكن أشعرياً وإنما كان شافعياً على عقيدة السلف الصالح. ولقد أثبت هذا في كتابين على الأقل، **النحل في الإسلام** الذي نشره بباريس في ١٩٦٥[1]، ثم **سياسة الغزالي** وقد نشره بباريس في ١٩٧٠[2]. ومن المعروف أن الأستاذ لاووست (-١٩٨٢) خصص القسم الأكبر من حياته لدراسة السلفية الحنبلية ابتداءً من ابن حنبل (٢٤١/ ٨٥٥) إلى رشيد رضا (- ١٩٣٥) ومروراً بابن تيمية الذي نشر عنه أطروحته القيمة في ١٩٣٩ بالقاهرة. وكان نشاطه يتمثل في دراسات عميقة باللغة الفرنسية وفي تحقيق نصوص بعض الحنابلة وترجمتها إلى الفرنسية. وفي فصل عقده في **النحل في الإسلام**[3] للأشعري والأشعرية سبق أن أحلنا عليه يحاول في وضوح أن يبيّن نقط الاختلاف بين العقيدة الأشعرية والحنبلية فيؤكد كيف أن مؤسسها كان في نقضه للاعتزال يعتمد على حجج عقلية ثم نقلية مستمَدّة من القرآن لا من السنة. ويذكر أيضاً دفاعه عن الكلام مخالفاً في ذلك الحنابلة. ويذكّر بأنه وإن اتفق مع أهل السنة في الدعوة إلى تنزيه الله المطلق والقول بتعدد صفاته، إلا أنه كان يحدّ من عددها تحديداً عقلياً ويقصي منها صفات النـزول والاستواء أو صفـات التجسيم. ويلاحظ أن الأشعـري وإن قال بالتفويض الخالص، أي تفويض العبد أمره إلى الله، إلا أنه كان يدعو إلى نوع من التأويل محدود ولا شك ولكن قابل للتوسع. ثم إن الإمام وإن قال بقدم القرآن مؤكداً تأييده للحنابلة ومعارضته للمعتزلة إلاّ أنه يحدّد كلام الله تحديداً متأثراً بالتصور الاعتزالي فيرجعه إلى مجرد فكرة يكون القرآن في شكله المادي تعبيراً عنها مخلوقاً، بينما لا يرى الحنابلة في كلام الله إلا كلية لا تتجزأ عناصرها من معاني وكلمات وحروف. ثم إن الإيمان في العقيدة الأشعرية هو قبل شيء تصديق بالقلب مما يقصي لتعريفه اعتبار ما يقوم به

---

(١) **النحل في الإسلام** ص ١٨٩.
(٢) **سياسة الغزالي** ص ٣٠.
(٣) ص ١٢٨ - ١٣٠.

الإنسان من أعمال ويعيّر به من كلام ويقرِّبُه من قول المرجئة. وفي قضية الإمامة فإن قال الأشعري بالمفاضلة بين الخلفاء الراشدين حسب ترتيبهم في زمن تولي خلافتهم إلّا أنه يبتعد عن ابن حنبل عندما يرفض ولاية المفضول. وكذلك البيعة فهي عند الأشعري تكتفي باثنين من المسلمين قياساً على الشهادة في النكاح.

هذه هي الأشعرية كما أرادها مؤسسها وكما قدمها هنري لاووست. وعندما كتب ما كتب عن عقيدة الشيرازي فالظاهر أنه اعتمد على ما أثبته القدماء كالسبكي وابن عساكر؛ ولعله اعتمد النسخة الباريسية من عقيدة أبي إسحاق إلّا أنه لا يشير إليها لا هو ولا تلميذه جورج مقدسي. وعلى كل فهي لا تدفع إلى إقصاء صاحبها عن حظيرة السلفية. ولقد سبق أن لاحظنا في التمهيد الثاني لتحقيق **شرح اللمع** أن النسخة الإسطنبولية توحي إلينا بتأكيد سلفية الشيرازي ولا شك كما توحي بالقول بنوع من الأشعرية قريب من عقيدة الإمام مع محاولة إضافية للتقرب من جديد من عقيدة الحنابلة.

٥ - وقبل ذلك فقد تحدثنا عنها في التمهيد الأول من هذا الكتاب[١] الذي حررناه منذ إحدى عشرة سنة على أنها **عقيدة السلف**. وهذا هو بكل دقة عنوانها في النسخة الباريسية. وهكذا ذكرها بروكلمان ومن قبله حاجّي خليفة. وكتبنا عندئذٍ أن قراءتها تبرّىء صاحبها من تهمة الأشعرية التي ألصقها به أعداؤه من الحنابلة وعلى رأسهم الشريف أبو جعفر، كما تبرّئه الإحالات المتعددة على الأشعري والأشعرية التي يلاحظها القارىء في نص **الوصول** أو **شرح اللمع**.

٦ - ونشر م.ح. هيتو كتاب **التبصرة** للشيرازي وقدّم له بمقدمة طويلة ومفيدة سبق لنا أن أحلنا عليها مرار. فعندما نشرها في سنة ١٤٠٠/١٩٨٠ رجع إلى الحديث عن العقيدة الشيرازية وكأنه فعل ما فعل على مضض عندما

---

(١) أنظر منه: كتب الشيرازي، رقم ٤: عقيدة السلف.

صرّح: «لقد كنت بغنى عن كتابة هذه الفقرة ـ حول عقيدة الشيرازي ـ لولا أن ابن عساكر قد أثارها (. . .)؛ فإن الإمام الشيرازي شافعي أشعري من كبار أئمة أهل السنة والجماعة ولا يمتري في ذلك ولا يختلف فيه»[1]. وفعلاً فالذي يهمه هو أن يؤكد أن المؤلف «أشعري صميم» وأنه «لا نعرف له رأياً غير ما يراه الأشعري ويعتقده من عقيدة أهل السنة والجماعة، عقيدة السلف الصالح»[1]. وساق بعد ذلك آراء لابن عساكر وللسبكي سبق أن رأيناها تدعو إلى ما دعا إليه هيتو، وأنهى حديثه بأقوال للشيرازي تؤيّد هي أيضاً ما سبق وتتجه الاتجاه ذاته[2].

٧ ـ ولما حقق زكريا عبد الرزاق المصري في سنة ١٤٠٥/ ١٩٨٥ قسم المعاملات من كتاب **النكت في المسائل** للشيرازي رجع هو أيضاً إلى قضية عقيدة الشيرازي في مقدمة تحقيقه جمع فيها الأقوال والأدلة فيها «وترجح لديه أنه كان على عقيدة السلف الصالح»[3].

٨ ـ ونصل في نهاية المطاف إلى م.ي. آخندجان نيازي الذي لم يطلع هو أيضاً على عقيدة الشيرازي؛ فلم يرد والحال هذه أن يبدي رأياً في القضية فاكتفى بالإحالة على ما سبق أن كتبناه في التمهيد الأول لتحقيق **الوصول** أو **شرح اللمع** ثم على ما كتب ز. عبد الرزاق المصري مُعرِضاً عن نقل الأقوال المتعارضة في العقيدة «لأن معظم هذه الأقوال ظنون واستنباطات للآخرين»[4].

أما عن رأينا في العقيدة بعد أن وقفنا على نسخة إسطنبول وباريس

---

(١) **الإمام الشيرازي** ص ١٢١.
(٢) المصدر السابق ص ١٢١ إلى ١٢٣.
(٣) أنظر عن هذه النسخة المرقونة **الملخص في الجدل** للشيرازي (مقدمة التحقيق) ص ٩٣ ثم ص ٣٩ التي تحيل على ص ٦٢ إلى ١٠١ من نسخة ز. عبد الرزاق المصري.
(٤) أنظر مقدمة تحقيق **الملخص**، ص ٣٨ و٣٩.

فلقد عبّرنا عنه غير ما مرة أثناء هذا التمهيد وانتهى إلى أن الشيرازي وإن كان أشعرياً بدلالة حوادث حياته ثم تصريحاته وخاصة كتاباته وبصورة أخص صيغة تلك النسخة التركية فلقد سعى جهده إلى أن يكون أقرب ما يكون الشافعي من عقيدة السلف؛ وهو في ذلك متبع لسنة إمامه إن لم يتجاوزها في صيغ بعض القضايا صيغة أقرب إلى ما عرف من عقيدة ابن حنبل.

ولسنا ندعي أننا في هذه العجالة سوف نحسم الخلاف في القضية، فذلك ليس من شأننا ولا من مقدورنا. ولكننا حرصنا - في عمل سابق ذكرناه هنا أكثر من مرة - على نشر قسم كبير يمثّل أكثر من نصف تلك العقيدة ويبرز في نظرنا أبلغ ما فيها. وللقارىء الكريم القول الأخير بعد أن يكون اطلع على كل ما كتب وخاصة على نص العقيدة.

بقيت لنا كلمة قصيرة نذكّر فيها بوجود نسخة ثالثة لهذه العقيدة. وإن كنا لم نستطع الحصول على نسخة مصوَّرة منها إلا أنا نعلم أنها مصرية وأن عنوانها **كتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق**. والظاهر أنها في حجم نسختنا التركية ولعلها تكون قريبة منها أو هي ذاتها[1].

---

(١) أنظر مقدمة ماري برناند M. Bernand إلى تحقيق كتاب **المغني** للمتولّي (١٠٨٥/٤٧٨)، ص VI، ب ١؛ والمحقّقة تخبر عن نيتها في تحقيقها. ومن المفيد أن ننبّه إلى أننا وقفنا ضمن مخطوطات برلين الغربية المحفوظة بمكتبتها الوطنية على نص قصير ذي عشرة أسطر تقريباً عنوانه: هذه عقيدة الشيخ أبي إسحاق الشيرازي ـ رحمه الله. وهي في مجموع برقم PM ١٥٩ ١٩٤٦ يضم عقائد شتى، وعقيدة صاحبنا تقع في الورقة ٧ ظهراً؛ ولم يذكر أُهْلوَرْد في فهرس مخطوطات برلين غيرها؛ وهكذا أهمل **عقيدة** الشيخ علوان بن عطية الحموي (٧ ظ ـ ٨ ظ) وكذلك **رسالة بيان الأحكام في السجادة** (. . .) **مشائخ الأوهام** (٢٩ و ـ ٤٣ و) **وحِكم** ابن عطاء (٤٧ و ـ ٦١ ظ). وبالصفحة الأخيرة ٦١ ظ تاريخ النسخ وهو ١٠ شعبان ١١٢٩.

أنظر **Die Handschriften...** Von W. Ahlwardt. أما بروكلمان (ج ١، ص ٣٨٨) فلا يذكر إلا عقيدة مخطوط برلين هذه بينما يذكر في **الملحق** (ج ١، ص ٦٧٠) عقيدة =

= فوتة Gotha ـ وهي بألمانيا الشرقية ـ برقم ٦٦١ ثم عقيدة السلف بباريس وقد سبق أن نبّهنا على رقمها وهو القسم ٣ من مجموع ١٣٩٦.

وهذا نص العقيدة التي وقفنا عليها ببرلين الغربية ننقله كاملاً لقصره:

إعلم أنّ ما تصوّر في الأوهام فإنه ـ سبحانه وتعالى! ـ بخلاف ذلك وأنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. من عزم على معرفة تدبّر؛ فإن أخلد إلى موجود أحاط به فكره فهو مشبّه؛ وإن اطمأن إلى البقاء المحض فهو معطِّل؛ وإن قطع بموجود واعترف بأن العجز عن إدراك حقيقته وحقيقة صفاته فهو موحِّد.

هذا معنى قول أبي بكر الصدّيق ـ رضي الله تعالى عنه!: «الْـعَجْزُ عَنْ دَرَكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ».

فإن قيل: إذا صار أمركم حيرة ودهشة،

قلنا: العقول حائرة عن إدراك الحقيقة، ناطقة بالموجود المنـزّه عن صفات الأجسام.

وهذا أنفع وأنجع من كَتْب مجلدات كثيرة.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. انتهى.



[٢٣ ظ] عقيدة السلف لأبي إسحاق الشيرازي رحمه الله ونفعنا به وبعلومه بمحمد وآله![*]

١ ـ بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي ـ رضي الله عنه ونفع به!: إعلم أن جميع المخلوقات والحوادث تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها:

جسم.

وجوهر.

وعَرَض.

٢ ـ **فصل**: فالجسم هو المؤلَّف المركَّب المجتمع؛ وأقله جوهران مجتمعان مؤتلفان[١].

٣ ـ **فصل**: والجوهر هو الجزء[١] الذي لا يتجزّأ، وهو القـابل[٢]

(*) عن مخطوط المكتبة الوطنية بباريس برقم ١٣٩٦، وقد سبق ذكره ضمن كتب الشيرازي عدد ٦. وهو في مجموع يحوي ١٧٠ ورقة ومقياسه هو: ١٨,٥ × ١٣,٥ (١١ × ٨,٥) وتضم الصفحة من ٢٠ إلى ١٧ سطراً، وهو بخطوط مختلفة ترجع إلى القرن الثامن وكذلك التاسع والعاشر. وعدد المخطوطات أربع عشرة ومعظمها في المنطق والكلام وأصول الفقه والفرائض.

٢ ـ (١) في الأصل: مؤلفان.

٣ ـ (١) في الأصل: الجزو. والملاحظ أن الناسخ يسقط الهمزة مهما كان موضعها.

(٢) في الأصل: القابل.

والملاحظ أن الناسخ يسقط النقط إلا نادراً.

للأعراض بمعنى أنه يصحّ وجود العَرَض فيه؛ فإذا أردت أن تحقّقه حتى ينكشف[٣] معناه تقول: على التقدير تنقسم الخردلة ثم ينقسم نصفها ثم ينقسم نصف النصف ثم نصف كل نصف حتى يبقى منه جزء لا ينقسم ولا يجوز عليه القسمة؛ فذلك هو الجوهر. وكذلك الكلام في سائر الأجسام من الخشب والحجر والسماء والأرض والإنسان وغيره. فإذا علمتَ أن الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزّأ وتحقيقه بهذه[٤] الأمثال فاعلم أن اثنين من هذه الأجزاء إذا تألّفا واجتمعا كانا جسماً؛ وكذلك الثلاثة والأربعة إذا تألفت؛ وكذلك الكلام في ما زاد على ذلك من القدر، فهو أجسام.

٤ ـ **فصل**: والعَرَض هو صفة الجوهر؛ وكل صفة من صفات الجوهر والأجسام فهو عَرَض كالسّواد والبياض وسائر الألوان والحركة والسكون وعلوّ الأجسام [٢٤ و] وقدرها والجهل والعجز وبقاء[١] الجوهر وحياة[٢] الجسم وموته؛ وسائر صفاته أعراض نحو السّمع والبصر والإرادة والكراهة والعمى والسهو والغفلة[٣] والرضى والمحبة والشهوة[٤] وغير ذلك.

٥ ـ **فصل**: ومعنى وصفنا لكل واحد[ة] من هذه الصفات أنه عَرَض هو أنه لا يبقى وقتين وإنما يوجد وقتاً واحداً وهو أول حدوثه، ثم يعدم في الوقت الثاني. واعلم أن المتكلمين قد اصطلحوا على هذه التسميات أعني أنهم تواضعوا على أن الحوادث لا تخرج عنها فقالوا: المحدَثات لا تخرج عن أن تكون جسماً مؤلَّفاً أو جوهراً منفرداً أو عَرَضاً موجوداً بالجواهر والأجسام.

٦ ـ **فصل**: فإن قيل: ما حقيقة الجسم وما حدّه فيقال[١]: المؤلَّف

---

(٣) في الأصل: سلسف.

(٤) في الأصل: وبحقيقه بهذا.

٤ ـ (١) في الأصل: وبقا.

(٢) في الأصل: وحيوه.

(٣) في الأصل: والعمله.

(٤) في الأصل: والسهوه.

٦ ـ (١) في النص: فيال.

وكل مؤلَّف جسم وكل جسم مؤلَّف.

فإن قيل: ما حدّ الجوهر؟ فقيل: الجزء الذي لا يتجزّأ الحامل للأعراض، وكل جزء لا يتجزّأ جوهر، وكل جوهر فهو جزء لا يتجزّأ حامل للأعراض.

فإن قيل: ما حدّا العرض؟ فقل: ما لا يصحّ وجوده في وقتين متتابعين، وكل ما لا يصحّ وجوده [في] وقتين متتابعين فهو عَرَض.

٧ ـ **فصل**: واعلم أن العلم ما به يعلم العالِم المعلوم، والعالِم من له علم والمعلوم ما علمه العالِم بعلمه. والحركة هي الزوال من مكان إلى مكان والقدرة ما يقدر بها القادر على المقدور.

٨ ـ **فصل**: والصفة ما أوجبت الحكم للموصوف نحو العلم الموجب لكون العالِم عالِماً والكلام الموجب لكون المتكلّم متكلّماً والقدرة والحركة الموجِبَيْن لكون المتحرّك القادر متحرّكاً قادراً، وغير ذلك من الصفات.

٩ ـ **فصل**: والوصف قول القائل: زيد عالم ومتحرّك، وشبهه من الأقوال. وكل وصف قول وليس الوصف الصفة كما قال المخالف، لأن الصفة التي هي العلم والقدرة [٢٤ ظ] لا توجَد إلا بذات العالِم القادر في نفسه فتوجِب له الحكم بأنه عالِم قادر، والوصف يكون موجوداً بغير الموصوف وهو قول الواصف وإخباره عن الموصوف.

١٠ ـ **فصل**: والاسم هو المسمَّى عند أهل الحق؛ فاسم الله هو الله واسم كل شيء هو هو، خلافاً لقول المخالفين: إن الاسم غير المسمَّى.

١١ ـ **فصل**: وحدّ المِثلَيْن ما سدّ أحدهما مسدّ صاحبه وجاز عليه جميع ما جاز عليه. والضدّان ما تنافيا في محل واحد في وقت واحد فلم يصحّ وجودهما معاً. فكل شيئين[1] تنافيا في المحل على هذا الوجه فهما ضدّان سواء كانا مثلين أو خلافين. والمِثلان من الأعراض نحو الحركتين

١١ ـ (١) في الأصل: سى.

والبياضين لأنهما لا يصحّ وجودهما معاً في محل واحد في وقت واحد. فكل مِثلَيْن من الأعراض ضدّان. وأما المختلفان من الأعراض فمنها ما يتضادّ كالسّواد والبياض لا يصحّ كون الشيء أبيض أسود ولا قادراً عاجزاً ولا عالِماً جاهلاً، وما جرى مجرى ذلك. ومن المختلفَيْن ما لا يتضادّ كالسّواد والعلم لأنه يصحّ أن يكون الشيء أسود عالِماً. وكذلك القدرة والحركة لأنه يصحّ أن يكون الشيء قاد[ر]راً متحرّكاً، ونحو هذه الصفات التي يصحّ وجودها في محل واحد.

١٢ ـ **فصل**: وحدّ الغيرين هما كل شَيْئَيْن[١] تجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من وجوه المفارَقات؛ فكل شيئَيْن تجوز مفارقة أحدهما لصاحِبه بوجه فهما غَيران، وكل غَيريْن فهما ما جاز[ت] مفارقة أحدهما لصاحبه بوجه. فهما غيران من الوجوه المفارقات.

ووجوه المفارقات ثلاثة:
مفارَقة بالزمان.
ومفارَقة بالمكان.
ومفارَقة بالعدم والوجود.

١٣ ـ فأما مفارَقته بالزمان فهو أن يكون أحدهما قد وُجد في زمن قبل صاحبه نحو وجود زيد في وقت من الأوقات ووجود عمرو بعده بعام أو عشرة أو نحوه.

والمفارَقة بالمكان هو أن يكون [٢٥ و] شيئان[١] مكان أحدهما غير مكان الآخر كالجوهريْن والجسميْن لا يصح وجودهما في مكان واحد ولا يصح وجودهما إلا في مكانين، وكذلك الجوهران؛ ألا ترى أن زيداً لا يصح وجوده في مكان عمرو في وقت واحد ولا بدّ لكل واحد منهما من مكان

١٢ ـ (١) في الأصل: سى.
١٣ ـ (١) في النص: سيان.

ليكون فيه. وكذلك السواد والبياض. والموجودان لا يصح وجودهما في مكان واحد لأنهما مفترقان بالمكان.

والمفارقة بالوجود والعدم أن يعدم أحد الشيئين ويعدم الثاني نحو وجود زيد وعدم عمرو ووجود سواد زيد وعدم حركته.

وكل مفترقيْن بأن يكون أحدهما قد وجد في زمان قبل وجود الآخر فهما غَيران. وكل مفترقيْن بأن يكون أحدهما قد وجد في مكان قبل وجود الآخر فهما غَيران. وكل مفترقيْن بأن يوجد أحدهما ويعدم الآخر فهما غَيران. وكل مفترقيْن بأن يوجد أحدهما بمكان غير مكان الآخر فهما غَيران.

١٤ ـ **فصل**: والخلافان هو ما لم يسدّ أحدهما مسدّ صاحبه ولم ينب منابه ولم يقم مقامه وجاز في وصف أحدهما ما لم يجز في وصف الآخر نحو السواد لا يتحرّك به المحل والحركة لا يسودّ بها المحل؛ وكذلك البياض لا يسودّ به المحل ولا يتحرك به. فلمّا لم يقم السواد مقام الحركة ولم يسدّ مسدّها وجب أن يكون خلافها.

وقد تقدّم أن حدّ المِثليْن ما سدّ أحدهما مسدّ صاحبه وناب منابه وجاز عليه ما جاز عليه نحو السواديْن والحركتين. ألا ترى أن أحد السواديْن إذا وجد في المحل يسودّ به المحلّ إذا وجد به، والحركة إذا وجدت في المحلّ أوجبت كونه متحرّكاً؟ وكذلك كل حركة توجب كون المحل متحركاً إذا وجدت فيه. فالحركـ[ـتـ]ـان مِثلان والسوادان مِثلان لأن كل واحد منهما يسدُّ مسدّ صاحبه وينوب منابه.

١٥ ـ **فصل**: والصفات ضربان:
صفة نفس.
وصفة معنى.

فصفة المعنى ما يرجع في الإخبار عنها إلى شيء زائد عليها، وذلك

نحو قولك في إخبارك عن الشيء بأنه قادر عالم سميع بصير مريد [٢٥ ظ] متكلم. فهذه صفات معان لا يرجع في الإخبار عن الموصوف بها إلى إثبات علم وقدرة وسمع وبصر وإرادة وكلام، وما جرى مجرى ذلك من الصفات الراجعة إلى معان زائدة على نفس الموصوف.

وأما صفة فكل ما لا يرجع به إلى معنى غير معنى النفس كقولك: شيء وموجود[١]، فهذا لا يرجع إلاّ إلى النفس فقط.

١٦ ـ **فصل**: العلة هي كل صفة يجب بوجودها وجود الحكم والوصف ويعدم الحكم والوصف بعدمها. فإذا كانت بهذه المنزلة لم يصحّ وجودها مع عدم الحكم ولا وجود الحكم مع عدمها إذ هي علة لذلك الحكم الواجب عنها. وذلك نحو العلم الذي يجب بوجوده كون من وجد به عالِماً وحكم له بأنه عالِم؛ وإذا عُدم لم يصحّ وصف مَن عُدم منه بأنه عالِم. وكذلك السمع والبصر والقدرَة والكلام، وسائر صفات الحي. وكل صفة لا توجب للموصوف بها حكماً ولا حالاً فليست بعلة بوجه من الوجوه.

١٧ ـ **فصل**: والعلم الضروري هو كل علم ليس للإنسان عليه قدرة. والعلم المكتَسب هو كل علم من علوم الإنسان له عليه قدرة. والضروري كعلم الإنسان بأن السماء فوقه والأرض تحته وعلم بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم والغم والفرح والقدرة والعجز. والعلوم المدركة بالحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والعلم المكتَسب هو علم يتقدّمه الفكر والروية ويقع العلم به عُقيب استدلال وبفكر نحو علم الإنسان أن له خالقاً وأنه مخالف لما خلق وما أشبه ذلك، لأن كل واحد مفتقر إلى تقدّم الفكر والروية والنظر والاستدلال. وهو علم اكتساب وهو الموصوف بأنه علم نظري.

---

١٥ ـ (١) لعل الصواب في حذف الواو.

١٨ ـ **فصل**: والموجود هو الشيء الكائن والمعدوم ليس بشيء؛ فمعنى قولنا: موجود وشيء ونائب وكائن، معنى[1] واحد، ومعنى قولنا: معدوم وشيء وليس بشيء، معنى واحد.

والموجودات كلها تنقسم قسمين:

قديم.

ومحدَث.

فالقديم هو الله ـ تعالى! ـ وصفات ذاته. ومعنى وصفه[2] بأنه قديم هو أنه متقدّم [٢٦ و] في الوجود على سائر الحوادث بلا غاية[3] لا أوّلَ لوجوده ولا آخر.

والمحدَث هو كل موجود بعد عدم، وإن شئت قلت: كل كائن عن أول أو كائن لم يكن. كل هذه العبارات سواء.

١٩ ـ **فصل**: والمحدَثات ثلاثة أقسام:

جسم مؤلَّف.

وجوهر منفرد.

وعرَض موجود بالجواهر والأجسام.

٢٠ ـ **فصل**: والقديم على ضربيْن:

موصوف.

وصفة.

فالموصوف هو الله ـ تعالى! ـ والصفة علم الله ـ تعالى! ـ وقدرته وإرادته وكلامه وسمعه وبصره وعظمته وجلاله وبقا[ؤ]ه. فهذه[1] صفات الله

---

١٨ ـ (١) في الأصل: معنا.

(٢) في الأصل: وسف.

(٣) في النص: عابه.

٢٠ ـ (١) في النص: فهذا.

ـ تعالى! ـ لذاته وهي لم تزل موجودة قديمة ولا تزال موجودة.

وأما صفات أفعاله فهي التي وُصف بها بعد أن كان غير موصوف بها، فيصحّ وصفه بها تارة ولا يصحّ أخرى، وذلك نحو وصفه ـ تعالى! ـ بالخالق والرازق والإماتة والإحياء. ألا ترى أنّا لا نصفه في أزله وقدمه قبل أن يخلق الخلق بأنه خالق رازق، ولا نصفه بأنه محيي[٢] مميت قبل وجود الخلق ونصفه الآن بذلك؟ وكذلك لا نصفه الآن بأنه بعث الخلق ولا بأنه حشرهم ونشرهم وأحياهم بعد الموت ونصفه بذلك في الآخرة. فهذا وما جرى مجراه صفات أفعال يصحّ وجود الباري ـ تعالى! ـ بوجودها وعدمها.

وليس كذلك صفات الذات لأنه لا يجوز عليها العدم بوجه من الوجوه. وهذا هو الفرق بين صفات ذاته وصفات أفعاله.

٢١ ـ **فصل**: المعلومات تنقسم قسمْين:

موجود.

ومعدوم.

فالموجود هو الشيء الثابت الكائن والمعدوم المنتفي الذي ليس بشيء، بدليل أن أهل اللغة إذا أرادوا الإثبات قالوا: شيء، وإذا أرادوا النفي قالوا: ليس بشيء.

٢٢ ـ **فصل**: والمعدوم ينقسم أربعة أقسام:

معلوم معدوم كان موجوداً ثم عُدم نحو ما انقضى من القرون الماضية والأمم الخالية.

ومعلوم معدوم لم يكن ولا يجوز وجوده نحو اجتماع الضدّين وكون الجسم في مكانيْن.

ومعلوم معدوم لم يكن ويصح في العقل أن يكون نحو ما يجوز كونه

(٢) في الأصل: بحى.

من مقدورات [٢٦ ظ] القديم - سبحانه! - لولا الخبر أنها لا تكون من نحو خلق عالَم مثل عالَمنا وردّ أهل المعاد إلى الدنيا، وشبه ذلك من مقدوراته التي يصحّ أن يفعلها إلا أنه - تعالى! - أخبر أنه لا يفعلها.

ومعلوم معدوم لم يكن ولا بدّ من كونه وجوده نحو الحشر والنشر والحساب والعقاب والبعث والعذاب.

٢٣ - **فصل**: واعلم أن الله - سبحانه! - قضى المعاصي وقدّرها(١) أن يوجد(٢) من فاعلها وتكون المعاصي لهم ويكون فاعلـ[ـو]ها ملومين ومعاقبين وإن لم يفعلوها(٣) ولم يخلقوها ولم يوجدوها.

فإن قيل: فكيف يعاقب الإنسان على ما لم يفعله ولم يحدثه؟ فهل هذا عدل من الله - تعالى! -؟. لأنه يتصرّف في ملكه. ولو عذّب الطائع ونعّم العاصي لم يُلم ولم يسأل ولم يتعقّب حكمه!. ألا ترى أنه يخلق شخصاً جميلاً كامل الحسن ثم يسلّيه(٤) بأنواع الخدّام والأواكل حتى يقطع أعضاءه(٥) ويقبّح حسنه ولا يتوجّه عليه - تعالى! - لوم في ما يفعله فيه؟ فكذلك ما ذكرناه.

٢٤ - **فصل**: فإن قيل: ما الدّليل على أنا لا نخلق أفعالنا وهي واقعة بحسب قصدنا وإرادتنا؟ فهل لأنّا لا نعلم عدد أجزائها ولا نقدر على أن نعيدها دون أن ننقص منها أو نزيد فيها وليست صفة من يخلق ويخترع؟.

٢٥ - **فصل**: فهل تقولون: نقدر على الطاعة والمعصية؟ أو تقولون: إن الله - تعالى! - جبره على ذلك [مرّة] واحدة؟ فقل: إن الإنسان قادر على

---

٢٣ - (١) لعل الأولى حذف الضمير المتصل.

(٢) الأولى حذف اسم الموصول من.

(٣) الأولى الاستغناء عن الجملة: وإن لم يفعلوها.

(٤) في الأصل: سليه.

(٥) في الأصل: بقطع اعصاه.

الحقيقة مستطيع إلّا أن الله ـ تعالى! ـ خالق قدرته وموجدها. والدليل على أن الإنسان مستطيع هو ما يجد في نفسه من الفرق بين كونه قادراً على حركته وكونه عاجزاً عنها وكونه طائعاً بالفعل وكونه مكرهاً عليه.

٢٦ ـ فصل: فإن قيل: هل تقولون: إن قدرة العبد تتقدّم مقدوره؟ قيل: لا يجوز تقديمها عليه لأنها صفة من صفات المخلوقين لا تبقى.

٢٧ ـ فصل: فإن قيل: فهل نرى الله ـ تعالى! ـ يوم القيامة؟ قيل: نعم! يراه المؤمنون. فإن قيل: فما الدليل على وجود رؤيته؟ قيل: قوله ـ تعالى!: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[1] [٢٧ و] والأحاديث المتلقاة[2] بالقبول الظاهرة والمنتشرة.

٢٨ ـ فصل: فإن قيل: هل تقطعون على أحد من أهل القِبلة بالنار؟ فقل: نقطع لأن أحاديث الشفاعات متلقاة[1] بالقبول وفيها أن أقواماً يخرجون من النار كالحمم ويغسلون في نهر الحياة (الحديث). فلا يبقى أحد من المؤمنين في النار.

٢٩ ـ فصل: فإن قيل: فمن مات مُصرّاً على دينه؟ قيل: لا يُغفر له[1] ونقطع عليه بالنار ونَكِل أمره إلى الله ـ سبحانه!: ﴿ إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾[2]. وهذه الآية لا يجوز أن تنسخ شيئاً ولا ينسخها شيء لأنها خبر، والأخبار لا تنسخ ولا ينسخ بها.

٣٠ ـ فصل: فإن قيل: ما تقولون في الحوض والميزان والصراط وعذاب القبر وسؤال الملكَيْن وأن الناس يحيون[1] في قبورهم؟ قيل: القول

---

٢٧ ـ (١) الآيتان ٢٢ و٢٣ من سورة القيامة (٧٥)؛ وفي النص: يوم.
(٢) في النص: المتلقات.
٢٨ ـ (١) في النص: المتلقات.
٢٩ ـ (١) في الأصل: ناغر.
(٢) جزء من الآية ٤٨ من سورة النساء (٤). وفي النص: لان ـ شاء.
٣٠ ـ (١) في النص: تحيون.

في جميع هذا واجب لورود القرآن به وصحيح الأخبار التي رواها الناس في مشارق الأرض ومغاربها ولا ينكرها إلا الخوارج وأهل البدع، ولا يلتفت إلى إنكارهم.

٣١ ـ **فصل**: فإن قيل: فهل تقولون: إن القاتل قطع على المقتول عمره؟ قيل: لا نقول هذا! بل المقتول بلغ إلى أجله الذي كُتب له.

فإن قيل: فلو لم يقتله القاتل أتقولون: إنه كان يموت؟ قيل: ما لم يكن لو كان كيف يكون قد انفرد الله ـ تعالى! ـ بعلمه.

٣٢ ـ **فصل**: فإن قيل: فهل تقولون: إن الله ـ تعالى! ـ يرزق الحرام؟ قيل: إن أردتَ أنه يخلقه قوتاً وغذاءً فنعم! وإن أردتَ أنه يكون حلالاً فلا.

٣٣ ـ **فصل**: فإن قيل: أتقولون: إن السلطان يقدر أن يغلي الأسعار ويرخصها؟ قيل: لا يقدر على هذا إلا الله ـ تعالى!. وجائز أن يحصر السلطان بلدة ويرخصها الله مع إحصاره.

٣٤ ـ **فصل**: فإن قيل: فهل يجب على الله ـ تعالى! ـ أن يفعل بعباده ما هو أصلح لهم؟ قيل: مَن الموجب الذي يوجب على الله؟ فإن قيل: العقل! قيل: العقل لا يوجب على خالقه. وكل من أوجب عليه موجب فالموجب فوقه. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!.

٣٥ ـ **فصل**: فإن قيل: فهل فعل الله بهم ما هو أصلح لهم؟ قيل: منهم من أصلح كالأنبياء [٢٧ ظ] والملائكة والأولياء، ومنهم من أراد هلاكه وعطبه كالكفار والفراعنة.

٣٦ ـ **فصل**: فإن قيل: هل يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل: ذلك واجب على مشاهدة الأحوال. فمن الناس من يلزمه أن يعاقِب على المنكَر وهم الخلفاء وأتباعهم، ومنهم من يلزمه أن يغيّر باللسان، ومنهم من لا يلزمه؛ قال الله ـ تعالى!: ﴿ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا

الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهُوا عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾[1] ولأمة[2] محمد على وجوبه.

٣٧ ـ **فصل**: فإن قيل: ما الإيمان؟ قيل: هو التصديق بالقلب وهو يتضمّن العلم، وبذلك وردت لغة العرب التي بها نزل قول الله ـ تعالى!: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾. والكفر والتكذيب والجحد بالقلب ويتضمن الجهل، والفسق الخروج من الطاعة إلى المعصية.

٣٨ ـ **فصل**: فإن قيل: مَن أفضل الناس بعد النبيّ ـ ﷺ! ـ؟ قيل: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ـ رضي الله عنهم أجمعين!.

فإن قيل: فهل في هذا نص قاطع من القرآن؟ قيل: لا! ولكن فيه آثار تحتمل التأويل؛ ولهذا لا يكفَّر من خالفنا في التفضيل وذهب فيه إلى غير مذهبنا.

٣٩ ـ **فصل**: فإن قيل: النبيّون أفضل أم الملائكة؟ قيل: ذهب أبو[1] الحسن الأشعري[2] [إلى أن قال:] النبيّون أفضل. والصحيح الوقف؛ وهو مذهب القاضي[2] [أبي بكر الباقلّاني] ـ رحمه الله!.

٤٠ ـ **فصل**: فإن قيل: ما معنى استواء الله ـ تعالى! ـ على عرشه؟ قيل: فعل ـ سبحانه! ـ في العرش فعلاً سمّى به نفسه مستوياً كما فعل في البنيان فعلاً فكان به بانياً.

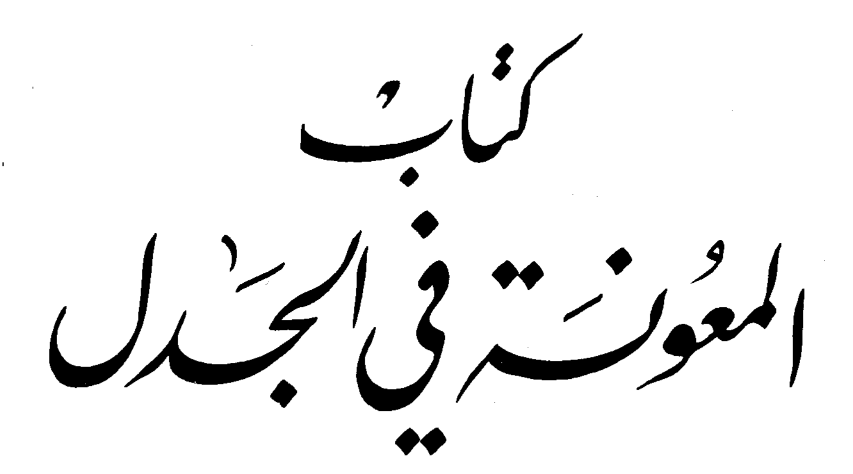
والله أعلم وأحكم! وصلى الله على رسوله وصحبه وسلم!.

تمّت العقيدة والحمد لله وحده! وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم!.

---

٣٥ ـ (١) جزء من الآية ٤١ من سورة الحج (٢٢).
(٢) في النص: والامه.
٣٩ ـ (١) في الأصل: ابى.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

الشيرازي
أبو إسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي



كتاب المعونة في الجدل

حققه وقدم له ووضع فهارسه
عبد المجيد تركي



صور المخطوطات



[illegible]

كتاب [illegible] معونة المسترشدين وتذكرة المهتدين الى [illegible]
في سلوك الطرق تصنيف الشيخ الامام ابي اسحاق ابرهيم بن علي الفيروزابادي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم. لا اله الا الله وحده لا
شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على
كل شيء قدير. اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما
منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد. اللهم اعنا
على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك سبحان ربك
رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين. اللهم انا اصبحنا على فطرة الاسلام وكلمة
الاخلاص ودين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وملة ابينا
ابرهيم حنيفا مسلما وما كان من المشركين. اللهم [illegible]
[illegible] ورسله واليوم الاخر وبما اخبرت به النبوة
والرسالة. اللهم اجعل صباحنا هذا صباحا مباركا لا
ضارنا ولا فاضحا [illegible] في هذا اليوم من شر [illegible] وجور
سلطان وظلم الظالمين وحسد الحاسدين وبغي الباغين [illegible]
آخذ بناصيتها انك على كل شيء قدير. اللهم صل على محمد وعلى ال محمد
نبي الرحمة [illegible] السراج المنير وعلى اصحابه ابي بكر الصديق صاحبه
[illegible] وعلى عمر بن الخطاب الناطق بالصواب وعلى عثمان بن
عفان الذي جمع القران وعلى [illegible] علي بن ابي طالب
[illegible] المهاجرين والانصار والتابعين لهم باحسان [illegible]

نسخة ب

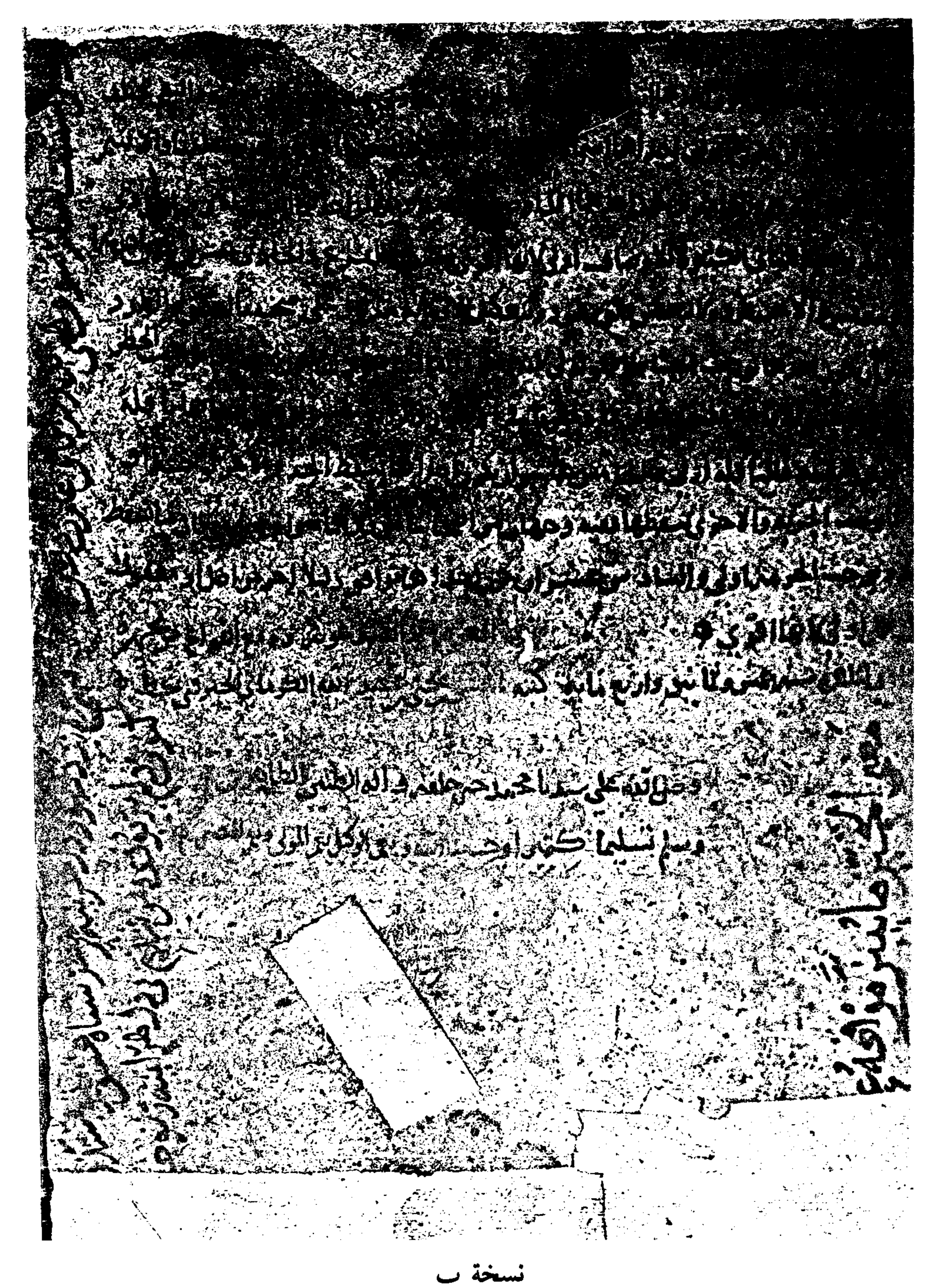
[illegible]

... فانه احوط ... والثالث عشر ان يكون احدهما حاظرا والاخر ...

... ومنهم من قال الحظر اولى لانه احوط

الترجيح في المعاني من وجوه احدها ان يكون اصل احدهما منصوصا ... لانه اقوى والثاني ان يكون اصل احدهما ثبت بدليل مقطوع به والثالث ان يكون احدهما ... اولى والرابع ان يكون احدهما قيس على اصل قد نص على القياس عليه فهو اولى ... والخامس ان يكون احدهما مقيسا على جنسه فهو اولى لانه اقرب اليه والسادس ... العلة منصوصا عليها فهي اقوى والسابع ان يكون وصف احدهما محسوسا ووصف ... حكما ... ومنهم من قال الحكم اولى لان الحكم

نسخة ب



نسخة ب

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الأدلة [illegible]

الا بالله عليه توكلت وهو حسبي [illegible]

انه قريب مجيب باب [illegible]

وهي ثلثة اصل ومعقول اصل واستصحاب حال فالاصل ثلثة الكتاب والسنة والاجماع
واضاف اليه الشافعي رحمه الله في القديم قول الواحد من الصحابة فجعله رابعه
واما الكتاب فدلالته ثلثة النص والظاهر والعموم فالنص هو اللفظ الذي لا يحتمل
الا معنى واحد كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة وكقوله ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وما اشبه ذلك مما
لا يحتمل الا معنى واحد وحكمه ان يصار اليه ويعمل به ولا يترك الا بنص يعارضه
والظاهر كل لفظ احتمل امرين وهو في احدهما اظهر وهو ضربان ظاهر بوضع
اللغة كالامر يحتمل الايجاب ويحتمل الندب الا انه في الايجاب اظهر وكالنهي يحتمل
التحريم ويحتمل الكراهة والتنزيه الا انه في التحريم اظهر وكسائر الالفاظ
المحتملة لمعنيين وهو في احدهما اظهر وحكمه ان يحمل على اظهر المعنيين ولا يحمل
على غيره الا بدليل والظاهر بوضع الشرع كالاسماء المنقولة من اللغة الى الشرع
كالصلوة هي في اللغة اسم للدعاء وفي الشرع اسم لهذه الافعال المعروفة والحج في اللغة

نسخة ب

[illegible] التي لم يعهدوه الا افعالا معروفة وعهدوه اكثر الاسما المنقوله
[illegible] فهذا ان يحمل على ما نقل اليه في الشرع ولا يحمل على غيره الا بدليل
[illegible] الاسما [illegible] بل الصلاة هي الدعاء والحج هو القصد وانما
[illegible] اضيفت [illegible] كما اضيفت الطهارة الى الصلاة وليت
[illegible] الا بدليل ٥
[illegible] احدهما على الاخر والفاظه
[illegible] الاسم المفرد اذا عرف بالالف
واللام [illegible] ومن اصحابنا من قال ليس هذا من الفاظ العموم
والاول اصح والاسما المبهمة كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل واي في الجميع ومتى
واين في المكان ومتى في الزمان والنفي في النكرات كقولك لا يقتل مسلما وما رأيت
رجلا وما اشبهه فحكم هذه الالفاظ ان يحمل على العموم ولا يخص منه شئ الا بدليل واما
السنة فدلالتها ثلثة قول وفعل واقرار فالقول ضربان مبتدا وخارج على سبب
فالمبتدا كما ينقسم اليه الكتاب من النص والظاهر والعموم فالنص كقوله صلى الله عليه في
اربعين شاة شاة وما اشبهه فحكمه ان كان ندبا [illegible] وهو وجوب
ان يصار اليه ولا يترك الا بنص يعارضه والظاهر كقوله صلى الله عليه حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالما فيحمل على الوجوب ولا يصرف الى الاستحباب الا بدليل ٥ والعموم
كقوله صلى الله عليه من بدل دينه فاقتلوه فيحمل على العموم في الرجال والنسا ولا يخص
الا بدليل والخارج على سبب ضربان مستقل بنفسه دون السبب كما روي انه قيل له
عليه السلم انك تتوضأ من بئر بضاعة وهي يطرح فيها المحايض ولحوم الكلاب
وما ينجي الناس فقال صلى الله عليه الما طهور لا ينجسه شئ الا ما غير [illegible] حكم القول
المبتدا وقد بيناه ومن اصحابنا من قال يقصر على السبب الذي ورد فيه وليس بشئ وضرب

نسخة ب

لا يستقل دون السبب كما روي أن أعرابيا قال جامعت امرأتي في نهار رمضان فقال النبي صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة فصار قول النبي صلى الله عليه مع السبب كالجملة الواحدة فكأنه قال إذا جامعت فاعتق رقبة ٥ وأما الفعل فضربان أحدهما ما فعله على غير وجه القربة كالمشي والأكل وغيرهما فيدل على الجواز والثاني ما فعله على وجه القربة فهو على ثلثة أضرب أحدها أن يكون امتثالا لأمر فيعتبر بذلك الأمر فإن كان واجبا فهو واجب وإن كان ندبا فهو ندب والثاني أن يكون بيانا لمجمل فيعتبر بالمبين فإن كان واجبا فهو واجب لحكمه وإن كان ندبا فهو ندب والثالث أن يكون مبتدأ ففيه ثلثة أوجه أحدها أنه يقتضي الوجوب ولا ينصرف إلى غيره إلا بدليل والثاني يقتضي الندب ولا ينصرف إلى غيره إلا بدليل والثالث أنه على الوقف ولا يحمل على واحد منهما إلا بدليل وأما الإقرار فضربان أحدهما أن يسمع قولا فيقر عليه كما روي أنه سمع رجلا يقول الرجل يجد مع امرأته رجلا إن قتل قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ أم كيف يصنع فحكمه حكم قوله صلى الله عليه وقد بيناه والثاني أن يرى رجلا يفعل فعلا فيقره عليه كما روي أنه رأى قيسا يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح فأقره عليه فحكمه حكم فعله وقد بيناه ٥ وأما الإجماع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة وقد ينعقد بأحدهما بأن يتفق بقول جميعهم كإجماعهم على جواز البيع والشركة والمضاربة وغير ذلك من الأحكام فحكمه أن يصار إليه ويعمل به ولا يجوز تركه بخلاف والثاني ما ثبت بقول بعضهم أو بفعلهم ويسكت الباقين مع انتشار ذلك فيهم فهذا حجة وهل يسمى إجماعا فيه وجهان فإن قال أبو علي بن أبي هريرة إن كان ذلك حكما من إمام أو قاض لم يكن حجة وإن كان فتيا من غيره فهو حجة والأول أصح وأما قول الواحد من الصحابة فإنه إذا لم ينتشر ففيه قولان قال في الجديد ليس بحجة فعلى هذا لا يحتج به ولكن

نسخة ب

يرجح به وقال بعض اصحابنا لا يرجح به مع قياس ضعيف وليس بشيء وقال في القديم
هو حجة فعلى هذا يخص به ويقدم على القياس وهل يخص به العموم فيه
وجهان **فصل** واما ادلة المعقول فلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب
ومعنى الخطاب فاما فحوى الخطاب فهو ان ينص على الاعلى وينبه على الادنى او على
الادنى وينبه على الاعلى وذلك مثل قوله عز وجل ومنهم من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك وكنهيه عن التضحية بالعوراء
ونبه به على العمياء فحكم هذا حكم النص واما دليل الخطاب فهو ان يعلق الحكم
على احد وصفي الشيء فيدل على ان ما عداه بخلافه كقوله تعالى وان كن اولات حمل
فانفقوا عليهن وكقوله صلى الله عليه في سائمة الغنم زكاة فيدل على ان غير
الحامل لا نفقة لها وغير السائمة لا زكاة فيها وقد ذهب ابو العباس بن سريج الى انه لا يدل على حكم
ما عدا المذكور والمذهب الاول واما معنى الخطاب فهو القياس وهو حمل فرع على اصل
بعلة جامعة بينهما واجراء حكم الاصل على الفرع وهو ضربان احدهما قياس العلة وهو
ان يحمل الفرع على الاصل بالمعنى الذي تعلق به الحكم في الشرع وذلك مثل قياس
النبيذ على الخمر بعلة انه شراب فيه شدة مطربة وكقياس الارز على البر بعلة انه
مطعوم جنس والثاني قياس الدلالة وهو ثلاثة اضرب احدها ان يستدل بخصيصة من خصائص
الشيء عليه كقولنا في سجود التلاوة انه لا يجب لانه سجود يجوز فعله على الراحلة
من غير عذر فاشبه سجود النفل فان جواز فعله على الراحلة من خصائص النفل فيستدل
به على انه نفل والثاني ان يستدل بالنظير على النظير كقولنا في الزكاة في مال الصبي
انه من وجب العشر في زرعه وجب ربع العشر في ماله كالبالغ وكقولنا
في ظهار الذمي من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فان العشر نظير ربع العشر
والظهار نظير الطلاق فيدل احدهما على الاخر والثالث ان يستدل بضرب من الشبه

نسخة ب

قلنا لا نحو له ان يأخذ بواحد منهما بل يرجع في الاجتهاد الى ما يعمل بموجبه

الى الاجتهاد [illegible] هنا الوجه وجدنا عليه ان يكتب عن [illegible]

والسماع ممن يشهد الخبر الموجب لبيانه الراوي في ذلك [illegible] وجهه السفر

والسماع [illegible] المشقة العظيمة لانه ان كان في عهد النبي صلى الله

عليه وسلم فانه يحتاج [illegible] العظيم ان يسافر [illegible]

الرسول صلى الله عليه وسلم ليسماع [illegible] انقطاع [illegible]

ومشقة عظيمة وان كان بعد عصره [illegible] الى السماع من

الرسول بعد الطرق فيجعل لهذا المعنى وجاز تقليد الراوي [illegible]

كتقليد العامي العالم وانه [illegible] يشق عليه معرفة الحكم

بالطريق الذي عرفه المفتي بخلاف مسألتنا فانه لا مشقة عليه [illegible]

[illegible] الطريق الذي [illegible] المفتي لم يجب عليه ذلك [illegible] قالوا

الاجتهاد من فروض الكفايات [illegible]

البعض على البعض اذا حصلت الكفاية به [illegible]

[illegible] الاجتهاد فرض على الكفاية عند الائمة واما [illegible]

وهو مختلف في [illegible] فلا نسلم انه فرض على الكفاية بل هو

فرض من الاعيان على كل من كان من اهله لانه لا كفاية [illegible] الخلاف

[illegible] انه من [illegible] ان ضعف القيام بامر الجهاد فلا يجوز [illegible]

عليه [illegible] لان الفرض هنا [illegible] العدو ودفع اذيتهم عن المسلمين

واذا حصل هذا المعنى بطائفة من المسلمين فقد حصلت الكفاية بذلك فلا

معنى لايجاب ذلك على الباقين وفي مسألتنا الغرض ادراك الحكم الشرعي

ومع وجود الخلاف خفي عليه [illegible] لانه لا يمكنه ان يقلد قول [illegible]

نسخة ق

ولا يقلد أحدهما الآخر لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر ولزمه الاجتهاد
في طلب [illegible] وأما الدليل على فساد مذهب محمد بن الحسن
[illegible] وأنه يجوز تقليد الأعلم ولا يجوز تقليد من هو مثله للظواهر التي
ذكرناها مع الطائفة الأولى ويدل على أنه لا يجوز أن يقلد فيه
مثله [illegible] الأحكام العقلية فإن [illegible]
بالعامي فإنه لا يجوز أن يقلد مثله ويجوز أن يقلد العالم [illegible]
[illegible] وهذا يقتضي [illegible] في العلم لا يرجح أحدهما
على الآخر [illegible] لا يستعمل الا [illegible]
[illegible] وهذا يبطل [illegible]
[illegible]
[illegible] يجوز أن يقلد [illegible] مثله
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] أن هذا غلط
[illegible] التقليد [illegible] صلى الله عليه وسلم حجة
[illegible] العقليات [illegible]
[illegible] أن يقلد العالم [illegible] العقليات [illegible] أن في العقليات
[illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] تقليده [illegible] الشرعيات بخلاف
[illegible] الشرعيات [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] العقليات [illegible] على
[illegible] فيه شبهة [illegible]
[illegible] التقليد [illegible]

نسخة ق

الفرع الثاني فيما إذا ادعى من جنس آخر ما في يدها من جنس المختلف

فيه [illegible] قياسنا [illegible] العفا وقياسه على

[illegible] لأن المدعى من جنس [illegible]

لخالف فيه والعرف الشيء بجنسه [illegible] الجنس أشبه [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نسخة ف

نسخة ق

والخلف فيه أضعف من الجمع فيطرد [illegible] إن تعذر الجمع بينهما
نظرًا دون معاكس والاطراد يتعلق دون التعاكس في الأمثلة فيما شأنه تزويج
الأب والجد الصغيرة بأن من لا يملك التصرف في المال بنفسه وقياسهم بأنه عصبته
فرأيهم [illegible] علينا نظر [illegible] لأن [illegible] من ملك التصرف في المال بنفسه
ملك التزويج كالأب والجد [illegible] يملك التصرف في المال بنفسه لا يملك التزويج
ودليلهم لا ينعكس لأن الحاكم ليس بعصبة ويملك التزويج والمطردة المنعكسة
أولى من المطردة غير المنعكسة لأن العكس دليل على الصحة بلا خلاف
والطرد ليس بدليل على [illegible] أن يرجح أحدهما لقضى
لديانة [illegible] والذي لا يقتضي ما لا يقتضي الاحتياط للفرض أولى لأنها
[illegible] في الوجوب لأنه إن كان واجبًا فقد فعل وإن كان غير واجب
[illegible] طهرًا [illegible] وكذلك القياس يجري في باب العبادات
[illegible] أن يرجح أحدهما الحظر والآخر يقتضي الإباحة
فالذي يقتضي الحظر أولى [illegible] والذي [illegible] الحرج ومن أصحابنا من قال
سواء [illegible] عندنا [illegible] على الإباحة
الحظر تقديم أنه إذا حصل التعارض اشتبه الحكم ومتى اشتبه الحكم المباح
والمحظور غلب حكم الحظر كما قلنا في ذكاة المسلم والمجوسي
والأخت إذا اختلطت بأجنبية [illegible] غلب الحظر [illegible] الإباحة
لا يمنع غلبة الحظر على الإباحة [illegible] المنفرد [illegible] فإنه لا
[illegible] وطئها [illegible] الحظر أحوط لأن الإقدام على الحظر
إثم وليس في ترك المباح إثم فكان [illegible] الحظر أولى [illegible] الأخذ
[illegible] المباح والحكم [illegible] بإباحة المحظور [illegible] الله تعالى

نسخة ق

[illegible] الخبر بمثله كما ان المحرمة علمت لا لاجل الثابت بالدليل ويروى ان يحرم
[illegible] كحل الخمر فوجب ان لا يكون لاحدهما على الآخر مزية
[illegible] الفعل واستويا في المعنى الا ان الحظر مزية حيث انه
[illegible] فعله ولا يأثم بترك المباح وكان تقديم الحظر اولى
[illegible] ان يكون احد الخبرين ناقلا والآخر مبقيا والناقلة ما
يقتضي الانتقال عما كان قبل الشرع والمبقية ما يقتضي البقاء على ما كان قبل
[illegible] من حكم شرعي وعليهم مبقية فالناقلة اولى من اصحابنا
[illegible] فيهما سواء [illegible] على الوجه الاول ان الناقلة تفيد حكما
[illegible] الاخرى لا تفيد الا ما كان قبل الشرع وكان ما افاد حكما
[illegible] اولى وبنا عليه انهما لما تعارضا فقدم الناقلة على المبقية
[illegible] من هذا الوجه [illegible] بان ما غير الناقلة تفيد تعلق
[illegible] معنى لم [illegible] متعلقا به قبل ذلك وتعلق الحكم بالمعنى
[illegible] به على حكم الاصل ما شبه [illegible] الاخرى الغاء للحكم
[illegible] بتخصيص العموم وبقاه حكم التعليل يوجب ما
[illegible] العموم وتأويلها له من الظاهر [illegible] ان هذا
[illegible] [illegible] لحدهما [illegible] فان الناقل يقدم
على المبقاه اذ كان المتأخر مفيدا للحكم بدليل يوجب التخصيص
او تخصيص العموم وتأويل الظاهر [illegible] ان الناقلة تساوي
المبقية في جميع ما ذكروه [illegible] وهو افادة حكم شرعي
لو جب تقديمها لهذه المزية [illegible] ان يكون احدهما يوجب حدا
والآخر يسقطه كقولنا في ايجاب الحد بالوطء وعليهم في اسقاطه

نسخة ق



[المَدْخَل]



[١ ظ] ١ - بسم الله الرحمان الرحيم
*رب يسّر ولا تعسّر

قال الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي - رضي الله عنه!*[١].

الحمد لله حق حمده! وصلى[٢] الله على محمد خير خلقه! وعلى أصحابه وأهل بيته!.

لما رأيت حاجة من يتفقّه ماسة إلى معرفة ما يُعترض به على[٣] الأدلة وما يُجاب به عن الاعتراضات ووجدت ما عملت[٤] من **الملخص في الجدل** مبسوطاً صنّفتُ هذه المقدمة ليكون معونة للمبتدي[٥] وتذكرة للمنتهي[٦]، مُجزية في الجدل كافية[٧] لأهل النظر وقدّمتُ على ذلك باباً في بيان الأدلة

---

١ - (١) ما بين العلامتين ورد محله في مخطوط ڤوتة بألمانيا الديمقراطية (ڤ): وبه نستعين كتاب المعونة في الجدل تصنيف الشيخ الامام الاجل الاوحد ابي اسحق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزي [كذا] المعروف بالشيرازي قدس اللهُ رُوحه العزيز لسم ِ اللهِ الرحمن الرحيم.

(٢) في ڤ: وصلوات.

(٣) في ڤ: من، بدل: على.

(٤) في ڤ: علمت.

(٥) في ڤ: للمُبتَدِين.

(٦) في ڤ: لِلمُنتَهِين.

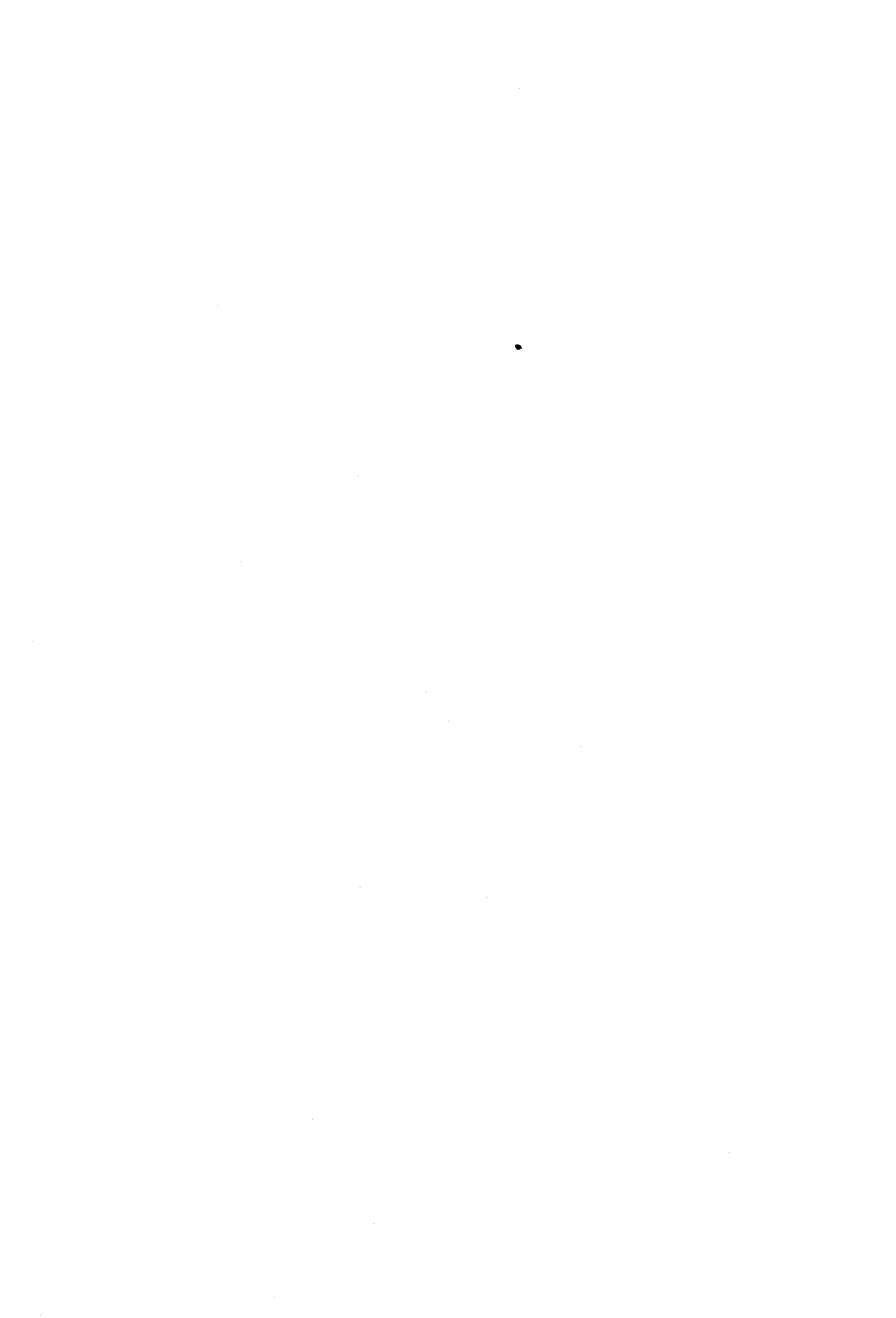
(٧) [ڤ ٣ و].

ليكون ما بعده من الاعتراضات والأجوبة على ترتيبه.

وما توفيقي إلا بالله! عليه توكلت وهو حسبي ونعم الوكيل! وإياه أسأل[٨] أن ينفع به في الدنيا والآخرة! إنه قريب مجيب.

(٨) في المخطوطتين: اسل. وقلما يثبت الناسخ الهمزة وخاصة إذا كانت متوسطة فيهملها تماماً مع ما يحملها من ألف أو نبرة. وسوف لا نشير إلى هذا الإهمال ومهما كان موضعه في ما يلي من نص المخطوطتين.

بَابُ
بيَان وجُوه أُدلّة الشّرع



٢ ـ وأدلة الشرع ثلاثة[١]:

ـ أصل.

ـ ومعقول أصل.

ـ واستصحاب حال.

فالأصل ثلاثة[٢]:

ـ الكتاب.

ـ والسنة.

ـ والإجماع.

وأضاف إليه الشافعي[٣] ـ رحمه الله! ـ في القديم [من الرسالة] قول الواحد من الصحابة فجعله أربعة.

[دلالة الكتاب
الأصل الأول]

٣ ـ فأما الكتاب فدلالته ثلاثة:

---

٢ ـ (١) هكذا في ق. أما في مخطوط برانستون (ب) المعتمد هنا كأصل: وهي ثلثة.

(٢) في كلا المخطوطتين: ثلثة. وسوف لا ننبّه في ما يلي على هذا الشكل من النسخ الذي يعمد إليه في معظم الأحيان كل من الناسخين.

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

ـ النص.

ـ والظاهر.

ـ والعموم.

٤ ـ **فالنص** هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً[١] كقوله ـ تعالى!: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا[٢] كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِايَةَ جَلْدَةٍ ﴾[٣] وكقوله[٤]: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[٥] وما أشبه ذلك مما لا يحتمل إلا معنى واحداً[١]. وحكمه أن يُصار إليه ويعمل به[٦] ولا يُترَكَ إلا بنص يعارضه.

٥ ـ **والظاهر** كل لفظ احتمل أمرين وهو في أحدهما أظهر. وهو ضربان:

ـ **ظاهر بوضع اللغة** كالأمر يحتمل الإيجاب ويحتمل الندب إلا أنه في الإيجاب أظهر، وكالنهي يحتمل التحريم ويحتمل الكراهة والتنزيه إلا أنه في التحريم أظهر، وكسائر الألفاظ المحتملة لمعنيَيْن وهو في أحدهما أظهر. وحكمه أن يحمل على أظهر المعنيين ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

ـ **وظاهر[١] بوضع الشرع** كالأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع كالصلاة[٢] في اللغة اسم للدعاء وفي الشرع اسم لهذه الأفعال المعروفة[٣]،

---

٤ ـ (١) في ب: واحد.

(٢) [ق ٣ ظ].

(٣) جزء من الآية ٢ من سورة النور (٢٤).

(٤) وكقوله: ساقطة من ب.

(٥) جزء من الآية ١٥١ من سورة الأنعام (٦).

(٦) ويعمل به: ساقطة من ق.

٥ ـ (١) في ب: والظاهر.

(٢) في كلا المخطوطتين: كالصلوة، وهكذا تقريباً كلما وردت فيهما. وسوف نضرب في ما يلي عن الإعلان عن هذه الصيغة في النسخ وعن اختيارنا للصيغة المألوفة.

(٣) [ق ٤ و].

والحج في اللغة [٢ و] اسم للقصد وفي الشرع اسم لهذه الأفعال المعروفة، وغير ذلك من الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع. وحكمه أن يحمل على ما نقل إليه في الشرع ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

ومن أصحابنا من قال: «ليس في الأسماء شيء منقول بل الصلاة هي الدعاء والحج هو القصد وإنما هذه الأفعال زيادات أضيفت إليها وليست منها كما أضيفت الطهارة إلى الصلاة وليست منها. فعلى هذا يحمل هذه الألفاظ على موضوعها في اللغة ولا يحمل على غيره إلا بدليل.

٦ ـ **والعموم** كل لفظ عمّ شيئَيْن[١] اثنين[٢] فصاعداً على وجه واحد لا مزيّةَ لأحدهما على الآخر.

وألفاظه أربعة:

ـ أسماء الجموع كالمسلمين والمشركين والأبرار والفجار.
ـ والاسم المفرد إذا عرّف بالألف واللام كالرّجل[٣] والمرأة والمسلم والمشرك.

ومن أصحابنا من قال: «ليس هذا من ألفاظ العموم».
والأول أصح.

ـ والأسماء المبهمة كـ مَنْ في من[٤] يعقل ومَا في ما[٤] لا يعقل وأَيّ في الجميع، وحَيْثُ وأَيْنَ في المكان ومَتَى في الزمان.

---

٦ - (١) في ب: سئين. ويحدث أن يهمل الناسخ نقط الشين فلا يفرق بين السين والشين.
(٢) اثنين: ساقطة من ب.
(٣) [ق ٤ ظ].
(٤) اعتدنا في تحقيقنا هذا النص التفريق بين ما جمع بينهما الناسخ مثل: فيمن، و: فيما. وسوف لا ننبّه إلى ذلك في ما يلي.

ـ والنفي في النكرات كقوله ـ عليه السلام!: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»(٥) و: «ما رأيتُ رجلاً» وما أشبهه.

فحكم هذه الألفاظ أن تحمل على العموم ولا يخص منه شيء إلا بدليل.

[دلالة السنة
الأصل الثاني]

٧ ـ وأما السنة فدلالتها ثلاثة:

ـ قول.

ـ وفعل.

ـ وإقرار.

٨ ـ **فالقول** على ضربين(١):

ـ مبتدأ.

ـ أو خارج على سبب.

٩ ـ **فالمبتدأ** ينقسم إلى ما ينقسم إليه الكتاب من النص والظاهر والعموم.

فالنص كقوله ـ ﷺ!(١): «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ»(٢) وما أشبهه.

---

(٥) أورد ناسخ مخطوطة برانستون هذا الحديث كقول عادي فجاء هكذا: كقولك لا يقتل مسلماً. وقد خرّجه محقّق **المعونة** للشيرازي، علي بن عبد العزيز العُمَيريني، على أنه من حديث علي وذلك بإخراج الترمذي وتصحيحه وإخراج الدارمي وابن حنبل والبيهقي؛ أنظر المصدر المذكور، ص ٢٩، ب ٣.

٨ ـ (١) في ب: ضربان، بدل: على ضربين.

٩ ـ (١) في ڤ: فالنص قوله عليه السلام. وكثيراً ما تختلف الصيغة بين المخطوطتين. وقد عدلنا في ما يلي من النص عن التنبيه إلى هذا الاختلاف مكتفين بصيغة مخطوطة برانستون.

(٢) لتخريج هذا الحديث أنظر **المعجم المفهرس** ج ٣، ص ٢١٥، ع ١: «(...) الغَنَمُ إذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ (...) شَاةٌ» وذلك بالاعتماد على موطأ مالك (زكاة =

فحكمه[3] أن يصار إليه ولا يترك إلا بنص يعارضه[4].

والظاهر كقوله ـ ﷺ! : «حُتِّيهِ فَاقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ»[5] فيحمل على الوجوب ولا يصرف إلى الاستحباب إلا بدليل.

والعموم كقوله ـ ﷺ! : «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[6] فيحمل على العموم في الرجال والنساء ولا يُخص إلا بدليل.

= ومسند ابن حنبل، ثم ص ٢١٥، ع ٢ من الجزء ذاته: «وَكَانَ فِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ سَائِمَةً شَاةٌ» (الدارمي: زكاة)، وكذلك: «وَفِي الشَّاءِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ» (الترمذي والنسائي وابن ماجه: زكاة ـ ابن حنبل).

(٣) في ب إضافة: ان كان ندبا ينقسم وينقسم وهو وجوب.

(٤) [ق ٥ و].

(٥) خرّج هذا الحديث محقّق **الملخّص** للشيرازي، محمد يوسف آخندجان نيازي (ج ١، ص ٣٨ و٣٩، ب ٤ من النص المرقون)؛ وقد أورده الشيرازي بهذه الصيغة: «حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالمَاءِ» وهي الصيغة ذاتها التي وردت في نسخة تُونة من **المعونة**. وقد اعتمد المحقّق في تخريجه على **صحيح البخاري** (كتاب الحيض، باب غسل دم الحيض) و**صحيح مسلم** (كتاب الطهارة، باب نجاسة الدم وكيفية غسله) و**سنن أبي داود** (كتاب الطهارة، باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها) و**مختصر سنن أبي داود** و**تحفة الأحوذي** (أبواب الطهارة، باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب) و**سنن النسائي** (كتاب الطهارة، باب دم الحيض يصيب الثوب) و**سنن ابن ماجه** (مثل العنوانين السابقين) و**صحيح ابن خزيمة** (كتاب الطهارة، باب حت دم الحيضة من الثوب) و**مسند** ابن حنبل وترتيب **مسند الشافعي** (كتاب الطهارة، باب الأجناس وتطهيرها) وأخيراً **التلخيص الحبير** لابن حجر. وصيغته بلفظ ابن خزيمة والتي ذكّر بها المحقق هي: «حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ انْضَحِيهِ». وهو من رواية أسماء بنت أبي بكر تتعلق بإجابة النبي ـ ﷺ ـ عن سؤال امرأة عن دم الحيض يصيب الثوب.

(٦) لتخريج هذا الحديث أنظر في **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ١٥٣، ع ١) الإحالات إلى البخاري (جهاد، اعتصام، استتابة) وأبي داود (حدود) والترمذي (حدود) والنسائي (تحريم) وابن ماجه (حدود) وابن حنبل.

وانظر كذلك **الملخّص** للشيرازي (ج ١، ص ٣٩ و٤٠، ب ٥) حيث أضاف =

١٠ ـ والخارج على سبب ضربان:

ـ مستقل بنفسه[1] دون السبب كما روي أنه قيل له ـ عليه السلام!: «إِنَّكَ تَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهْيَ يُطْرَحُ فِيهَا الْمَحَائِضُ وَلُحُومُ الكِلَابِ وَمَا يَنْحَى النَّاسُ» فقال ـ ﷺ!: «الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غُيِّرَ»[2].

= المحقق إلى هذه الإحالات الحاكم في **المستدرك** (كتاب معرفة الصحابة، باب سعي ابن عباس في طلب العلم) وعبد الرزاق في **المصنف** (كتاب الجهاد، باب القتل بالنار) والهيثمي في **مجمع الزوائد** (كتاب الحدود والديات، باب في من كفر بعد إسلامه) والزيلعي في **نصب الراية**. والحديث، كما يذكّر بذلك المحقِّق، يروى عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً وكذلك عن معاذ وأخيراً عن أبي هريرة وعائشة وعصمة ومعاوية بن حيدة مرفوعاً.

١٠ ـ (١) بنفسه: ساقطة من ب.

(٢) إلا ما غير: إضافة في ب. وفي ڤ: وإنما، بدل: وهي. دم: إضافة في ڤ وردت قبل: المحائض. أنظر **الملخص** (ج ٢، ص ٥٢٥ و٥٢٦، ب ٦) حيث خرّج محقّق النص، م.ي. آخندجان نيازي، هذا الحديث بصيغه المختلفة، فأولاً صيغة **الملخص**: «الْمَاءُ (. . .) إِلَّا مَا غَيَّرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ»، ثم صيغة الدارقطني والطحاوي عن راشد بن سعد: «لَا يُنْجِسُ الْمَاءَ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ رِيحَهُ» ثم لفظ الطحاوي فقط باعتبار الحديث مرسلاً: «المَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غلبَ عَلَى لَوْنِهِ أَوْ طَعْمِهِ أَوْ رِيحِهِ». ويستنتج من تخريج المحَقِّق أن الحديث بالإضافة إلى وروده بألفاظ مختلفة يعتبر إما مرسلاً وإما متـروكاً. ويلخص هذا الحكم ابن حجر بقوله: «إن الحديث روي مرفوعاً عن طريق رشدين بن سعيد، وهو متروك».

ويلخصه كذلك قول النووي: «اتفق المحدّثون على تضعيفه».

وقد اعتمد م.ي. آخندجان نيازي في تخريج الحديث على **سنن ابن ماجه** (كتاب الطهارة وسننها، باب الحياض) و**سنن الدارقطني** (كتاب الطهارة، باب الماء المتغير) و**سنن البيهقي** (كتاب الطهارة، باب نجاسة الماء الكثير إذا غيرته النجاسة) و**مجمع الزوائد** للهيثمي (كتاب الطهارة، باب ما جاء في الماء) و**شرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الطهارة، باب الماء يقع فيه النجاسة) و**التلخيص الحبير** لابن حجر وأخيـراً **الابتهاج بتخـريج أحـاديث المنهـاج** للغماري.

فحكمه حكم القول المبتدأ وقد بيّناه[3].

ومن أصحابنا من قال: «يُقصر على السبب الـذي ورد فيه وليس بشيء».

- وضرب [٢ ظ] لا يستقل دون السبب كما روي أن أعرابياً قال له[4]: «جَامَعْتُ امْرَأَتِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ» فقال النبي - ﷺ: «أَعْتِقْ رَقَبَةً»[5] فيصير قـول[6] الرسـول[7] مع السبب كـالجملة الواحـدة، فكأنـه قـال - عليـه السلام[8]!: إذا جامعتَ فأعتقْ رقبة[9].

(٣) وقد بيناه: إضافة في ب.

(٤) له: ساقطة من ب.

(٥) ورد هذا الحديث بصيغة مختلفة قليلاً في مخطوط ثوتة: «جَامَعْتُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ بالنَّهَارِ فَقَالَ: أَعَتِقْ رَقَبَةً». وقد خرّجه عبدالله بن محمد الصدّيقي الغماري الحسيني في كتابه: **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**، أي مؤلف الشيرازي، وذلك بالاعتماد على ابن حنبل والبخاري ومسلم. وصورته أن أبا هريرة قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ - ﷺ - فَقَالَ: هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللهِ! قَالَ: وَمَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِيَ فِي رَمَضَانَ. قَالَ: أَعْتِقْ رَقَبَةً. قَالَ: لا أَجِدُهَا. قَالَ: صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ. قَالَ: لاَ أُطِيقُ. قَالَ: أَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِيناً. قَالَ: لاَ. قَالَ: ثُمَّ جَلَسَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ - ﷺ - بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ: تَصَدَّقْ بِهَذَا. قَالَ: عَلَى أَفْقَرَ مِنَّا؟ فَمَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَحْوَجُ مِنَّا إِلَيْهِ! فَضَحِكَ النَّبِيُّ - ﷺ - حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ، ثمَّ قَالَ: إِذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ!».

أنظر المصدر المذكور ص ٢٠٤ والبيانين ١ و٢ من الصفحة ذاتها حيث دقق الإحالات إلى **المسند** وإلى **الصحيحين** محقّق الكتاب يوسف عبد الرحمان المرعشلي. وانظر كذلك تخريج م.ي. آخندجان نيازي لهذا الحديث في **الملخّص** (ج ١، ص ٤٣ و٤٤، ب ٤) حيث أضاف إلى ما ذكر أبا داود والترمذي وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطني والبيهقي.

(٦) [ق ٥ و].

(٧) في ب: النبي ﷺ.

(٨) الصيغة ساقطة من ب.

(٩) رقبة: ساقطة من ب.

١١ ـ وأما **الفعل** فضربان:

ـ **أحدهما** ما فعله على غير وجه القربة كالمشي والأكل وغيرهما، فيدل على الجواز.

ـ **والثاني** ما فعله على وجه القربة فهو على ثلاثة أضرب:

● أحدها أن يكون امتثالاً لأمر فيُعتبر[١] بذلك للأمر؛ فإن[٢] كان واجباً فهو واجب وإن كان ندباً فهو ندب.

● والثاني أن يكون بياناً لمجمل فيُعتبر بالمُبيّن؛ فإن[٢] كان واجباً فهو واجب[٣] وإن كان ندباً فهو ندب.

● والثالث أن يكون مبتدأ ففيه ثلاثة أوجه:

● أحدها أنه يقتضي الوجوب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل.

● والثاني أنه[٤] يقتضي الندب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل.

● والثالث أنه على الوقف فلا[٥] يحمل على واحد منهما إلا بدليل[٦].

١٢ ـ وأما **الإقرار** فضربان:

ـ **أحدهما** أن يسمع قولاً فيُقِرّ عليه كما روي أنه سمع رجلاً يقول: «الرَّجُلُ يَجِدُ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً إنْ قَتَلَ قَتَلْتُمُوهُ وَإنْ تَكَلَّمَ جَلَدْتُمُوهُ وَإنْ سَكَتَ سَكَتَ عَلَى غَيْظٍ أَمْ كَيْفَ يَصْنَعُ؟!»[١]. فحكمه حكم قوله ـ ﷺ! ـ وقد بيّنّاه.

---

١١ ـ (١) في ق: فتعتبر. وكثيراً ما يضع ناسخ مخطوط قوتة صيغة المؤنث حيث تجب صيغة المذكر؛ وسوف لا نشير إلى ذلك في ما يلي من تحقيق النص إلا نادراً وعندما تبدو لنا فائدة في الإشارة.

(٢) في ب: ان، فقط.

(٣) في ب: إضافة تلت: واجب، وهي: فحكمة.

(٤) أنه: ساقطة من ب.

(٥) في ب: ولا.

(٦) [ق ٦ و].

١٢ ـ (١) أنظر تخريج أحاديث اللمع (ص ٢٠٠، رقم ٥٣) حيث خرّج الصدّيقي الحديث =

ـ **والـثاني** أن يرى رجلاً يفعل فعلاً فيُقِرّه عليه كما روي أنه رأى قيس ابن قهد[٢] يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح فأقره عليه[٣]. فحكمه حكم فعله وقد بيّنّاه.

[دلالة الإجماع
الأصل الثالث]

١٣ ـ وأما الإجماع فهو اتفاق علمـاء العصر على حكم الحـادثة. وكذلك[١] ضربان:

ـ **أحـدهما** ما ثبت بإجماعهم[٢] بقول جميعهم كإجماعهم على جواز البيع والمشاركة[٣] والمضاربة وغير ذلك من الأحكام. فحكمه أن يصار إليه[٤] ويعمل به ولا يجوز تركه بحال.

ـ **والـثاني** ما ثبت بقول بعضهم أو فعلهم[٥] وسكوت الباقين مع انتشار

= عن ابن حنبل ومسلم عن عبدالله بن مسعود قال: «كُنّا جُلُوساً عَشِيَّةَ الْجُمُعَةِ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأنْصَارِ: أَحَدُنَا إِذَا رَأَى مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً إِنْ قَتَلَ قَتَلْتُمُوه (. . .) عَلَى غَيْظٍ. واللهِ لَئِن أَصْبَحْتُ صَحِيحاً لأَسْأَلَنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ قَالَ: فَسَأَلَهُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ أَحَدَنَا إِذَا رَأَى مَعَ (. . .) إِنْ قَتَلَهُ (. . .) غَيْظٍ! اللَّهُمَّ احْكُمْ!» قَالَ: فَنَزَلَتْ آيَةُ اللِّعَانِ، فَكَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوَّلَ مَنِ ابْتُلِيَ بِهِ».
وانظر كذلك تدقيق الإحالات إلى المسند والصحيح في بياني المرعشلي ٢ و٣ من ص ٢٠٠.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) فأقره عليه: ساقطة من ق.

١٣ ـ (١) في ق: فكذلك.

(٢) بإجماعهم: ساقطة من ق.

(٣) في ق: والشركة.

(٤) في ق: ب، وكأنها: به.

(٥) في ق: فعلهم.

ذلك فيهم. فذلك حجة. وهل يسمى إجماعاً؟ فيه وجهان[٦]:

● وقال أبو علي بن أبي هريرة[٧]: «إن كان ذلك حكماً من إمام أو قاض لم يكن حجة وإن كان فتيا من فقيه فهو حجة».

● والأول أصح.

[دلالة قول الواحد من الصحابة الأصل الرابع حسب الشافعي]

١٤ ـ وأما قول الواحد من الصحابة فإنه[١] إذا لم ينتشر ففيه قولان:

ـ قال [الشافعي][٢] في الجديد [من **الرسالة**]: «ليس بحجة». فعلى هذا لا يحتج به ولكن [٣ و] يُرجح به.

وقال بعض أصحابنا: «يحتج به مع قياس ضعيف وليس بشيء».

ـ وقال [الشافعي][٢] في القديم [من **الرسالة**]: «هو حجة». فعلى هذا يُحتج به[٣] ويُقدّم على القياس.

١٥ ـ وهل يخص به العموم؟ فيه وجهان.

---

(٦) [ڤ ٦ ظ].

(٧) أنظر التعليقات على الأعلام.

١٤ ـ (١) فإنه: ساقطة من ڤ.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) به: ساقطة من ڤ.

[دلالة معقول الأصل]

١٦ ـ فصل[١]: وأما أدلة **المعقول** فثلاثة:

ـ فحوى الخطاب.

ـ ودليل الخطاب.

ـ ومعنى الخطاب.

[دلالة فحوى الخطاب ـ معقول الأصل الأول]

١٧ ـ فأما فحوى الخطاب فهو أن ينص على الأعلى ويُنبِّه على الأدنى أو ينص[١] على الأدنى وينبّه[٢] على الأعلى، وذلك مثل قوله ـ عزّ وجلّ! : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّه إِلَيْكَ ﴾[٣]، وكَنَهْيِهِ عَنِ التَّضْحِيَةِ بِالْعَوْرَاءِ[٤] ونبّه به على العمياء. فحكم[٥] هذا حكم النص.

---

١٧ ـ (١) ينص: ساقطة من ب.

(٢) في ق: فينبّه.

(٣) جزء من الآية ٧٥ من سورة آل عمران.

(٣) وفي كلا النسختين: ومنهم، بدل: ومن أهل الكتاب.

(٤) أنظر تخريج هذا الحديث في شرح الكوكب المنير (ج ١، ص ٢٠١، ب ٤) حيث خرّجه محققا النص، محمد الزحيلي ونزيه حماد، بالإحالة على سنن أبي داود وسنن الترمذي وسنن النسائي وسنن ابن ماجة والموطأ لمالك ومسند ابن حنبل. وقد ورد الحديث في شرح الكوكب بإضافة: والْعَرْجَاءِ، وهي كلمة خلت منها النسختان من المعونة.

(٥) [ق ٧ و].

[دلالة دليل الخطاب ـ معقول الأصل الثاني]

١٨ ـ وأما **دليل الخطاب** فهو أن يعلّق الحكم على أحد وصفي الشيء *فيدل على أن ما عداه بخلافه*(١) كقوله ـ تعالى! : ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾(٢) وقوله ـ ﷺ! : «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ»(٣)؛ فدل على أن

---

١٨ ـ (١) ما بين العلامتين ساقط من ق.

(٢) جزء من الآية ٦ من سورة الطلاق (٦٥).

(٣) ورد هذا الحديث بهذه الصيغة في **اللمع**، ص ١٣٥. إلّا أن فنسنك في **المعجم المفهرس** (ج ٣، ص ٣٩، ع ١) أورده بصيغة: «وَفِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ» وأحال لذلك على مالك وأبي داود والدارمي.

أما الصديقي (**تخريج أحاديث اللمع**، ص ١٣٥ ـ ١٣٧، تحت رقم ٢٨) فقد لاحظ أن الحديث بهذا اللفظ غير وارد، معتمداً في ذلك على الحُفّاظ، أي حسب تدقيق المرعشلي في البيان ٣ من الصفحة ذاتها، ابن حجر والهيثمي والعراقي. واعتمد الصديقي البخاري وابن ماجه لرواية حديث في معناه يرويه أنس، وهو عبارة عن كتاب كتب له أبو بكر لما وجّهه إلى البحرين في صدقة الماشية فيه: وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ ومِائَةٍ شَاةٌ». ويضيف المخرِّج صيغة أخرى للحديث اعتمد فيها النسائي وابن حِبّان والحاكم والبيهقي وهي أنَّ النَّبِيَّ ـ صلى الله عليه [وآله] وسلم! ـ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ كِتَاباً فِيهِ الْفَرَائِضُ وَالسُّنَنُ والدِّيَاتُ، وَذَكَرَ حَدِيثاً طَوِيلاً فِيهِ: وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً سَائِمَةً إلى أَنْ تَبْلُغَ عِشْرِينَ وَمِائَةَ شَاةٌ».

ومن المفيد أن نلاحظ أن محقق الكتاب المرعشلي لم يكتف في بياناته الغزيرة (٣ إلى ٥ من ص ١٣٥، و١ إلى ٧ من ص ١٣٦ و١ إلى ٧ من ص ١٣٧) بتدقيق الإحالات إلى كتب الحديث التي ذكر الصديقي رجالها، بل شاركه في عملية تعديل رواتـه وتجريحهم، وبهذا وسّع دائرة ما أفاد بـه المخرِّج.

والخلاصة هي أن الحديث الأول الوارد بلفظ البخاري أتى عن طريق محمد ابن عبدالله بن المثنى عن أبيه. إلا أن عبدالله بن المثنى ـ حسب الحافظ ابن حجر ـ اضطرب فيه قول ابن معين فقال مرة: صالح، ومرة: ليس بصالح. وقال=

غير الحامل لا نفقة لها[٤] وغير السائمة لا زكاة فيها.

وقال[٥] أبو العباس بن سُريج[٦]: «لا يدل على حكم ما عدا المذكورة»[٧].

والمذهب الأول [أصح].

[دلالة معنى الخطاب ـ معقول الأصل الثالث]

١٩ ـ وأما[١] **معنى الخطاب** فهو القياس، وهو حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما وإجراء حكم الأصل على الفرع. وهو ضربان:

ـ أحدهما **قياس العلة** وهو[٢] أن يُحمل الفرع على الأصل بالمعنى الذي يتعلّق به الحكم[٣] في الشرع وذلك مثل قياس النبيذ على الخمر[٤] بعلة

= عنه النسائي: ليس بالقوي. وقال العقيلي: لا يتابع في أكثر حديثه.

أما الحديث الثاني فهو الوارد عن طريق أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده. إلا أن حديث عمرو بن حزم ـ حسب ابن حجر دائماً ـ ضعّفه النسائي وأبو داود لعلة وقعت في الإسناد وفصل القول فيها الحافظ ونقلها المحقق المرعشلي في البيان ٧ من ص ١٣٧.

(٤) لها: ساقطة من ڤ.

(٥) في ب: وقول ابي، بدل: وقال.

(٦) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٧) في ب: المذكورة.

١٩ ـ (١) في ڤ: فامّا.

(٢) في ڤ: فهو.

(٣) في ڤ: الحكم به. وقد وقع مثل هذا الاختلاف بين النسختين في التقديم والتأخير في سياق الكلمة، إلا أننا نكتفي بهذه الإشارة للتنبيه على وجوده.

على وجوده.

(٤) على الخمر: ساقطة من ڤ.

أنه شراب فيه شدة مطربة وكقياس[٥] الأرُزّ على البُرّ بعلة أنه مطعوم جنس.

ـ والثاني **قياس الدلالة** وهو ثلاثة أضرب:

● أحدها أن يستدل[٦] بخصيصة[٧] من خصائص الشيء عليه كقولك[٨] في سجود التلاوة: «إنه لا يجب» لأنه سجود[٩] يجوز فعله على الراحلة من غير عذر فأشبه سجود النفل؛ فإن[١٠] جواز فعله على الراحلة من خصائص النفل[١١]، فيستدل به على أنه نفل.

● والثاني أن يستدل بالنظير على النظير كقولنا في الزكاة في مال الصبي: إن من وجب العشر في زرعه وجب ربع العشر في ماله كالبالغ وكقولنا في ظهار الذميّ: من صح طلاقه صح[١٢] ظهاره كالمسلم؛ وإن العشر نظير ربع العشر والظهار نظير الطلاق، فيدل أحدهما على الآخر.

● والثالث أن يستدل بضرب من الشبه [٣ ظ][١٣] مثل أن يقول في إيجاب الترتيب في الوضوء: إنه عبادة يبطلها النوم فوجب فيها الترتيب كالصلاة، ففيه وجهان:

● من أصحابنا[١٤] من قال: «إنه دليل».

● ومنهم من قال: «ليس بدليل وإنه يرجح به غيره»، وهو الأصح.

---

(٥) في ڤ: وقياس، بدون الكاف.

(٦) [ڤ ٧ ظ].

(٧) في ڤ: تخصيصه.

(٨) في ڤ: كقولنا. وكثيراً ما يقع مثل هذا الاختلاف بين النسختين في استعمال الضمائر المتصلة.

(٩) في ب: سجودا.

(١٠) في ڤ: وان.

(١١) في ڤ: النوافل.

(١٢) في ب: رصح.

(١٣) في ب: السنة: بدل: الشبه.

(١٤)[ڤ ٨ و].

[دلالة استصحاب الحال]

٢٠ ـ **فصل**: وأما **استصحاب الحال** فضربان:

ـ استصحاب **حال العقل** في براءة الذمة كقولنا في إسقاط[١] دِيَة المسلم إذا قُتل في دار الحرب أو في إسقاط ما زاد على ثلث الدية في قتل اليهودي: «إن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة وطريق اشتغالها الشرع[٢] ولم يجد[٣] في الشرع ما يدل على الاشتغال في قتل المسلم في دار الحرب ولا على الاشتغال في ما زاد على الثلث في قتل اليهودي، فبقي على الأصل. فهذا دليل يفزع| إليه المجتهد عند عدم الأدلة.

ـ والثاني استصحاب **حال الإجماع** وذلك مثل أن يقول في[٤] المتيمم إذا رأى الماء في صلاته[٥]: إنه يمضي في صلاته لأن صلاته[٦] انعقدت بالإجماع فلا يزول عن ذلك[٧] إلا بدليل. وهذا[٨] فيه وجهان:

- من أصحابنا من قال: «هو دليل».
- ومنهم من قال: «ليس بدليل»، وهو الأصح.

---

٢٠ ـ (١) في إسقاط: ساقطة من ب.
(٢) في ڤ: بالشرع.
(٣) في ب: فلم يجز.
(٤) في ب: ان، بدل: في.
(٥) في صلاته: ساقطة من ب.
(٦) لأن صلاته: ساقطة من ڤ.
(٧) [ڤ ٨ ظ].
(٨) في ڤ: فهذا.



بَابُ

وجُوه الكَلَام عَلى الإستِدلَال بالكِتَاب

٢١ ـ وذلك من ثمانية أوجه:

[الاعتراض الأول]

٢٢ ـ أحدها الاعتراض عليه **بأنك لا تقول به** وذلك من[١] وجهين:

ـ **أحـدهما** أن يستدل منه[٢] بطريق من الأصول لا يقول به وذلك مثل أن يستدل الحنفي في إسقاط المتعة للمدخول بها بقوله ـ عزّ وجلّ!: ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْـرِضُوا لَهُنَّ فَـرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ ﴾[٣] فشَرَط في إيجاب المتعة ألّا[٤] يكـون قد مسهـا، فيقول الشافعي: «هذا استدلال بدليل الخطاب وأنت لا تقول به».

والجواب أن يقول: إن هذا[٥] *من مسائل الأصول فأنا أقول به ويقول: إن هذا*[٦] بلفظ الشرط لأنه قال: إنْ طلَّقْتُمْ النِّسَاءَ[٧] وإنْ من

٢٢ ـ (١) في ب: مثل، بدل: من.

(٢) منه: ساقطة من ب.

(٣) جزء من الآية ٢٣٦ من سورة البقرة (٢). وفي كلا النسختين: فمتعوهن.

(٤) في كلا النسختين: ان لا، وهكذا كلما وردت. وقد فضلنا كتابتها في كلمة واحدة، وسوف لا ننبهه على ذلك في ما يلي من تحقيق النص.

(٥) [ق ٩ و].

(٦) ما ورد بين العلامتين ساقط من ق.

(٧) في ب: ان طلقتموهن، بدل: إن طلقتم النساء.

أمهات حروف الشرط وأنا أقول بدليل الخطاب إذا كان بلفظ الشرط، *أو يقول: إن هذا من مسائل الأصول وأنا ممن أقول به*[8].

ـ والثاني ألا يقول به في الموضع الذي تناوله كاستدلال الحنفي في جواز[9] شهادة أهل الذمة بقوله ـ عزّ وجلّ!: ﴿ وآخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾[10] أي من غير أهل ملتكم فيقول الشافعي: «كان هذا[11] في قضية[12] بين المسلمين والكفار[13] وعندك لا تقبل شهادة أهل الذمة على المسلمين».

وتكلف بعضهم الجواب عنه[14] فقال: «إنه[15] لما قبل شهادتهم على المسلمين[16] دل على أن شهادتهم على الكفار أولى بالقبول[17] ثم دل الدليل على أن [٤ و] شهادتهم لا تقبل على المسلمين وبقي[18] في حق الكفار على ما اقتضاه.

٢٣ ـ *فقال الإمام [الشيرازي] ـ رحمه الله!: هذا ليس بشيء لأنه تعلق بفحوى الخطاب[1] وقد ذكر أن الخطاب قد ارتفع فكيف يبقى حكم فحواه*[2].

---

(٨) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(٩) جواز: ساقطة من ڤ.

(١٠) جزء من الآية ١٠٦ من سورة المائدة؛ وفي ڤ استهل الناسخ جزء الآية بحرف أو.

(١١) في ڤ: هذا كان.

(١٢) في ڤ: قصة، بدل: قضية.

(١٣) والكفار: ساقطة من ب.

(١٤) عنه: ساقطة من ب.

(١٥) إنه: ساقطة من ب.

(١٦) في ب: المسلم.

(١٧) في ب: بالقول.

(١٨) في ڤ: فبقى.

٢٣ ـ (١) [ڤ ٩ ظ].

(٢) ما بين العلامتين ساقط من ب.

[الاعتراض الثاني]

٢٤ ـ والاعتراض الثاني أن يقول بموجبها وذلك على ضربين:

ـ أحدهما أن يحتج من الآية بأحد الموضعين[١] فيقول السائل بموجبه بأن يحمله على الموضع[١] الآخر كاستدلال الحنفي في تحريم المصاهرة بالزنى[٢] بقوله ـ تعالى!: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾[٣] والمراد: لا تطؤوا[٤] ما وطىء آباؤكم النساء[٥]، فيقول الشافعي: «النكاح في الشرع هو العقد فيكون معناه: لا تتزوجوا مَن تزوج آباؤكم من النساء»[٦].

والجواب أن تسلك طريقة من يقول: «إن الأسماء غير منقولة وإن الخطاب[٧] بلغة العرب؛ فالنكاح[٨] في عرف اللغة هو الوطىء».

ـ وفي[٩] الضرب الثاني أن يقول بموجبه في الموضع الذي احتج به وذلك مثل أن يستدل الشافعي في العفو عن القصاص على[١٠] الدية من غير رضى[١١] الجاني بقول الله ـ تعالى!: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾[١٢] *والمعروف هو الترك والصفح*[١٣]. فيقول الحنفي: «بل

---

٢٤ ـ (١) في ڤ: الوضعين.

(٢) في كلا النسختين: بالزنا، وقد فضلنا كتابتها بالألف المقصورة، وهكذا كلما وردت في باقي النص ولكن بدون إشارة إلى ذلك.

(٣) جزء من الآية ٢٢ من سورة النساء (٤)؛ وقد سقط من ڤ: من النساء.

(٤) في ب: لا يطاوا.

(٥) من النساء: ساقطة من ڤ، وفي ب: النسآ، بدون حرف من.

(٦) في ڤ: تزوج بها اباوكم.

(٧) في ب: النكاح، بدل: الخطاب.

(٨) في ڤ: والنكاح.

(٩) في: ساقطة من ڤ.

(١٠) في ڤ: إلي، بدل: على.

(١١) [ڤ ١٠ و].

(١٢) جزء من الآية ١٧٨ من سورة البقرة (٢).

(١٣) ما بين العلامتين ورد هكذا في ڤ: والعفو هو الصَّفح والترك.

العفو هاهنا[١٤] هو البذل ومعناه: إذا بذل[١٥] الجاني للولي الدية[١٦] اتبع بالمعروف»[١٧].

والجواب عنه من وجهين:

- أحدهما أن يبيّن أن العفو في الصفح والترك أظهر في اللغة.
- والثاني أن يبيّن بالدليل من سياق الآية أو غيره أن[١٨] المراد به الصفح.

[الاعتراض الثالث]

٢٥ ـ والاعتراض الثالث أن يدّعي **إجمال الآية** إمّا في الشرع وإمّا في اللغة[١].

ـ فأما في الشرع فمثل أن يستدل الحنفي في نية صوم رمضان من النهار[٢] بقوله ـ تعالى!: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[٣] وهذا قد صام، فيقول الشافعي: «هذا مجمل لأن المراد به[٤] صوم شهر[٥] شرعي ونحن لا نعلم[٦] أن هذا صوم شرعي».

---

(١٤) في ب: ههنا، وقد فضلنا كتابتها كما أثبتناه وكما وردت في معظم الأحوال في باقي النص وفي كلا النسختين؛ وسوف لا نشير إلى ذلك في ما يلي من التحقيق.

(١٥) في ب: بذل له.

(١٦) الدية: ساقطة من ب.

(١٧) في ڤ: المعروف، بدون حرف الباء.

(١٨) في ڤ: على أن.

٢٥ ـ (١) في ب: او اللغة، بدل: وإمّا في اللغة.

(٢) من النهار: ساقطة من ڤ.

(٣) جزء من الآية ١٨٥ من سورة البقرة (٢).

(٤) به: ساقطة من ڤ.

(٥) شهر: ساقطة من ڤ.

(٦) في ڤ: لا نسلم.

فالجواب[٧] عنه أن تبيّن[٨] أن الخطاب بلغة العرب وتسلك[٩] طريقة[١٠] من يقول أن[١١] ليس في الأسماء شيء منقول والصوم في اللغة هو الإمساك فوجب أن يجزي[١٢] كل إمساك إلا ما خصه الدليل.

ـ وأما في **اللغة** فهو مثل أن يقول[١٣] الشافعي[١٤]: «إن الإحرام بالحج لا يصح في غير أشهره بقوله ـ عزّ وجلّ!: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾[١٥]، فيقول المخالف: «هذا مجمل لأن الحج ليس بأشهر [٤ ظ] فلا بد في معرفة المراد منه من إضمار، ويجوز أن يكون معناه في[١٦] وقت إحرام الحج أشهر معلومات ويجوز[١٧] أن يكون معناه: وقت[١٨] أفعال الحج أشهر معلومات[١٩] فوجب التوقف فيه»[٢٠].

والجواب أن يبيّن بالدليل أن المراد به وقت إحرام الحج لأن الأفعال لا

---

(٧) في ڤ: والجواب.

(٨) في ڤ: ان يبين.

(٩) في ڤ: ويسلك.

(١٠) [ڤ ١٠ ظ].

(١١) أن: ساقطة من ڤ.

(١٢) في ڤ: ان يجرى.

(١٣) في ڤ: ان يستدلّ.

(١٤) في ڤ إضافة: في، قبل: إن.

(١٥) جزء من الآية ١٩٧ من سورة البقرة (٢)؛ وقد سقط من ڤ: ولا جدال في الحج.

(١٦) في: ساقطة من ڤ.

(١٧) في ب: ويحتمل.

(١٨) معناه وقت: ساقطة من ب.

(١٩) معلومات: ساقطة من ب.

(٢٠) فيه: ساقطة من ب.

تفتقر[٢١] إلى أشهر لأنه[٢٢] قال: «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلاَ رَفَثَ»[١٥] والفرض هو الإحرام.

[الاعتراض الرابع]

٢٦ - والاعتراض الرابع[١] **المشاركة في الدليل** كاستدلال الشافعي في النكاح بغير ولي بقوله - تعالى!: ﴿ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾[٢] فلو لم يكن تزويجها إليه لما صح العَضَل، فيقول الحنفي: «هذا حجة لنا لأنه قال: «أَنْ يَنْكِحْنَ»[٢] فأضاف النكاح إليهن[٣] فدل على أن لهن أن يعقدن».

والجواب أن يُسقط دليل السائل ليسلم له ما تعلق به.

[الاعتراض الخامس]

٢٧ - والاعتراض[١] الخامس **اختلاف القراءة** وذلك مثل أن يستدل الشافعي في إيجاب الوضوء من اللمس بقوله - عزّ وجلّ!: ﴿ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا ﴾[٢] فيقول المخالف: «قد قرئ: ﴿ أَوْ لاَمَسْتُمُ ﴾[٢] وهذا يقتضي الجماع.

الجواب أن يقول: القراءتان كالآيتين فيستعملهما.

---

(٢١) في ق: يفتقر.

(٢٢) في ق: ولانه، بإضافة واو العطف.

٢٦ - (١) [ق ١١ و].

(٢) جزء من الآية ٢٣٢ من سورة البقرة (٢)؛ وفي ق: ولا.

(٣) في ب إضافة بعد: إليهن، هذه الجملة: فدل النكاح اليهن.

٢٧ - (١) في ب: الاعتراض، بدون حرف العطف.

(٢) جزء من الآية ٤٣ من سورة النساء (٤) ومن الآية ٦ من سورة المائدة (٥)؛ وقد سقط من ب: ماء فتيمموا.

[الاعتراض السادس]

٢٨ ـ والاعتراض[١] السادس **النسخ** وهو من ثلاثة أوجه:

ـ **أحدها** أن ينقل[٢] النسخ[٣] صريحاً كاستدلال الشافعي في إيجاب الفدية على الحامل والمرضع[٤] بقوله ـ عزّ وجلّ!: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ ﴾[٥] فيقول الحنفي: «قد قال سَلَمة بن الأكوع[٦]: إنها منسوخة بقوله ـ عزّ وجلّ!: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[٧].

والجواب أن يبيّن أنها نُسخت إلا في حق[٨] الحامل والمرضع.

ـ **والثاني** أن يدّعي نسخها بآية متأخرة مثل أن يستدل الشافعي في المَنّ والفداء بقوله ـ تعالى!: ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً ﴾[٩] فيقول الحنفي: قد نسخ بقوله ـ تعالى!: ﴿ [فـ] ـاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[١٠] لأنها متأخرة.

والجواب أن تجمع[١١] بين الآيتين فتستعمل[١٢] كل واحدة في موضع؛ وإذا أمكن الجمع لم تجز[١٣] دعوى النسخ.

---

٢٨ ـ (١) في ب: الاعتراض، بدون حرف العطف.
(٢) في ڤ: ان يفصّل.
(٣) [ڤ ١١ ظ].
(٤) والمرضع: ساقطة من ڤ.
(٥) جزء من الآية ١٨٤ من سورة البقرة (٢)؛ وقد سقط من ڤ: طعام.
(٦) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٧) جزء من الآية ١٨٥ من سورة البقرة (٢).
(٨) حق: ساقطة من ڤ.
(٩) جزء من الآية ٤ من سورة محمد (٤٧).
(١٠) جزء من الآية ٥ من سورة التوبة (٩).
(١١) في ڤ: يجمع.
(١٢) في ڤ: فيستعمل.
(١٣) في ب: يجز.

ـ والثالث أن يدعي نسخها بأن ذلك شرع مَن قبلَنا كاستدلال الشافعي في وجوب القصاص في الطرف[14] بين الرجل والمرأة بقوله ـ عزّ وجلّ! : ﴿ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ ﴾[15] فيقول الحنفي: «هذا إخبار عن شرع مَن قبلَنا وقد نُسخ ذلك بشرعنا».

فالجواب[16] أن شرع [٥ و] من قبلنا شرع لنا، ويدل[17] على أن ذلك شرع لنا أيضاً[18] بأن[19] النبي ـ ﷺ! ـ قال في امرأة قلعت سن امرأة: «كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ!»[20] وأراد به هذه الآية.

---

(١٤) في ب: الطوق.

(١٥) [ڤ ١٢ و]. جزء من الآية ٤٥ من سورة المائدة (٥).

(١٦) في ب: والجواب.

(١٧) في ڤ: او يدل.

(١٨) أيضاً: ساقطة من ب.

(١٩) في ڤ: لان النبي.

(٢٠) أنظر **الملخّص** (ج ١، ص ٢١١، و٢١٢، ب ٧) حيث خرّج محقّق النص، م.ي. آخندجان نيازي، هذا الحديث بالاعتماد على **صحيح البخاري** (كتاب الديات، باب السن بالسن) و**مختصر سنن أبي داود** (كتاب الديات، باب القصاص من السن) و**سنن النسائي** (كتاب القسامة، باب القصاص في السن، باب القصاص من الثنية) و**سنن ابن ماجة** (كتاب الديات، باب القصاص في السن) و**صحيح مسلم** (كتاب القسامة، باب إثبات القصاص في الأسنان وما في معناها) و**مسند أحمد** و**نيل الأوطار** للشوكاني (كتاب الدماء، باب القصاص في كسر السن) و**بلوغ المرام** لابن حجر (كتاب الجنايات، باب وجوب القصاص في السن) و**السنن الكبرى** للبيهقي (كتاب الجنايات، باب القود بين الرجال والنساء والعبيد في ما دون النفس) و**التلخيص الحبير** لابن حجر.

وإن كان الاتفاق حصل على أن الرواية عن أنس إلا أن الاختلاف ثار حول المعنيَّيْن بالقضية، فروي أن الربيع بنت النضر ـ أو الربيع بنت معوذ بن عفراء كسرت ثنيّة جارية، كما روي أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنساناً. وقد غلط ابن حجر الرواية التي تفيد أن المعنية بالأمر هي الربيع بنت معوذ.

[الاعتراض السابع]

٢٩ ـ والاعتراض السابع **التأويل** وذلك ضربان:

ـ **تأويل الظاهر** كاستدلال الشافعي في إيجاب الإيتاء بقوله ـ عزّ وجلّ! : ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُم مِّنْ مَّالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾[1] فيحمله الحنفي على الاستحباب بدليل.

ـ والثاني **تخصيص العموم** كاستدلال الشافعي في قتل شيوخ المشركين بقوله ـ تعالى! : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[2] فيخصّها[3] الحنفي في الشيوخ بدليل.

والجواب أن يتكلم على الدليل الذي[4] تأوّل به أو خصّ به ليسلم له الظاهر والعموم[5].

[الاعتراض الثامن]

٣٠ ـ والاعتراض الثامن **المعارضة** وهو ضربان:

ـ معارضة بالنطق.

ـ ومعارضة بالعلة.

٣١ ـ فالمعارضة **بالنطق** مثل أن يستدل الشافعي في تحريم شعر الميتة بقوله ـ تعالى! : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾[1] فيعارضه الحنفي بقوله ـ عزّ

---

٢٩ ـ (١) جزء من الآية ٣٣ من سورة النور (٢٤).

(٢) جزء من الآية ٥ من سورة التوبة (٩).

(٣) في ق: فيخصصها.

(٤) الذي: ساقطة من ب.

(٥) [ق ١٢ ظ].

٣١ ـ (١) جزء من الآية ٣ من سورة المائدة (٥).

وجلّ!: ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً وَمَتَاعاً إِلَى حِينٍ ﴾[٢].

الجواب عنه من وجهين:

- أحدهما أن يتكلم على المعارضة بما يعترض به لو استدل[٣] به ابتداء.

- أو[٤] يرجِّح دليله على المعارضة.

٣٢ - وإن[١] كانت المعارضة بعلة تكلم عليها بما يتكلم المعلّل[٢] ليسلم دليله.

---

(٢) جزء من الآية ٨٠ من سورة النحل (١٦)؛ وقد سقط من ب: وأوبارها.

(٣) في ڤ: او يستدل.

(٤) في ف: ويرجح.

٣٢ - (١) في ب: فان.

(٢) في ڤ: على العلل، بدل: المعلل.

بَابُ

الكَلَام عَلى الإستِدلَال بالسُّنة

٣٣ ـ وهو[١] من ثلاثة أوجه:

ـ أحدها الردّ.

ـ والثاني الكلام على الإسناد.

ـ والثالث الكلام على المتن.

[الـرد]

٣٤ ـ فأما الرد فمن وجوه:

ـ **أحدها** ردّ[١] الرافضة[٢] وذلك مثل ردّهم[٣] أخبارنا في المسح على الخفين وإيجاب غسل الرجلين فقالوا[٤]: «هذه أخبار آحاد ونحن لا نقول بها»[٥].

---

٣٣ ـ (١) في ڤ: وذلك.

٣٤ ـ (١) [ڤ ١٣ و].

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في ب: رد، بدون الضمير المتصل.

(٤) في ڤ: قالوا، بدون الفاء.

(٥) في ڤ: به.

والجواب[٦] من ثلاثة أوجه:

● أحدها أن يقول: «أخبار الآحاد[٧] أصل من أصول الدين؛ فإن لم تسلموا[٨] نقلنا الكلام إليه.

● والثاني أن نقول[٩]: إن[١٠] هذا تواتر من طريق المعنى؛ فإن الجميع متفق على الدلالة على المسح على الخفين[١١] وإيجاب غسل الرجلين وإن كان في كل قضية[١٢] منها خبر الواحد، فوقع العلم بها[١٣] كالإخبار عن شجاعة علي وسخاء حاتم[٢].

● والثالث أن يناقضوا[١٤] في ما خالفونا فيه فإنهم أثبتوها بأخبار الآحاد.

- **والثاني** ردّ أصحاب أبي حنيفة في ما يعم به البلوى كردّهم خبرنا في مس الذكر قالوا: «ما يعم به البلوى لا يقبل فيه[١٥] خبر الواحد».

والجواب [٥ ظ] أن عندنا يُقبل؛ فإن لم يسلّموا[١٦] دللنا عليه. ولأنهم عملوا به في المنع من بيع دور مكة وإيجاب الوتر والمشي خلف الجنازة.

والثالث ردّ أصحاب مالك في ما خالف القياس كردهم خبرنا في

---

(٦) في ق: فالجواب.
(٧) في ق: للاحاد.
(٨) في ق: لم يسلموا.
(٩) في ق: ان يقال.
(١٠) إن: ساقطة من ب.
(١١) في ق: الخف.
(١٢) في ق: قصة، بدل: قضية.
(١٣) بها: ساقطة من ق.
(١٤) في ب: ان تناقضوا.
(١٥) [ق ١٣ ظ].
(١٦) في ب: ان تسلموا.

طهارة جلود الميتة أنه[17] مخالف للقياس فلا يقبل.

والجواب أن خبر الواحد عندنا مقدم على القياس؛ فإن لم تسلّموا[18] دللنا عليه. وتناقضوا[19] بما قبلوا فيه خبر الواحد وقدموه على القياس.

والرابع ردّ أصحاب أبي حنيفة في ما خالف قياس الأصول كردّهم خبرنا في المُصَرّاة والقُرعة وغيرهما.

والجواب[20] أن قياس الأصول هو القياس على ما ثبت بالأصول، وقد بيّنّا الجواب عنه. ولأنهم ناقضوا فعملوا بخبر الواحد[21] في نبيذ التمر وقهقهة المصلي وأكل[22] الناسي في الصوم.

- **والخامس** ردّ أصحاب أبي حنيفة أخبارنا[23] في ما يوجب زيادة في نص القرآن وأن ذلك نسخ كخبرنا في إيجاب التغريب[24] فقالوا: «هذا يوجب زيادة في نص القرآن وذلك نسخ فلا[25] يُقبل فيه خبر الواحد».

والجواب أن ذلك ليس بنسخ عندنا لأن النسخ هو الرفع والإزالة ونحن لم[26] نرفع ما في الآية. ولأنهم ناقضوا فزادوا النبيذ في آية التيمم بخبر الواحد.

---

(١٧) في ق: فانه.
(١٨) في ق: لم يسلموا.
(١٩) في ق: او تناقضوا.
(٢٠) في ق: فالجواب.
(٢١) [ق ١٤ و].
(٢٢) في ق: وَآكل.
(٢٣) أخبارنا: ساقطة من ق.
(٢٤) في ق: التعريب.
(٢٥) في ق: ولا.
(٢٦) في ب: لا.

[الإســناد]

٣٥ ـ وأما الإسناد فالكلام عنه[١] من وجهين:

ـ **أحـدهما** المطالبة بإثباته، فهذا[٢] يكون في الأخبار التي لم تدوَّن[٣] في السنن ولم تُسمع[٤] إلا من المخالفين كاستدلال الحنفي في صدقة البقر بأن النبي ـ ﷺ ! ـ قال: «فِي أَرْبَعِينَ مُسِنَّةٌ وَفِي مَا زَادَ فَبِحِسَابِهِ»[٥].

والجواب[٦] أن يبيّن إسناده أو يحيله على[٧] كتاب معتمد.

ـ **والـثاني** القدح في الإسناد وهو من ثلاثة أوجه:

● أحدها أن يذكر[٨] في الراوي[٩] سبباً يوجب الردّ مثل أن يقول: «إنه كذاب أو مبتدع أو مغفّل».

---

٣٥ ـ (١) في ڤ: فيه.

(٢) في ب: وهذا.

(٣) في ڤ: ترقف، ولعلها: توقف.

(٤) في ب: يسمع.

(٥) لتخريج هذا الحديث أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٢، ص ٥٥٣، ع ١) وإحالاته على سنن كل من أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي ثم على **الموطأ** لمالك (وكلها في باب الزكاة) وأخيراً على مسند ابن حنبل؛ والصيغة المذكورة هي: «وَفِي الأَرْبَعِينَ مُسِنَّةٌ».

وانظر كذلك **المعونة** (ص ٥٢، ب ٢) حيث أضاف محقق النص إلى ما ذُكر الدارقطني (في الزكاة، باب ليس في العوامل صدقة) ونقل لفظ الترمذي (في الزكاة، باب ما جاء في زكاة البقر) من حديث معاذ الذي قال: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ ـ ﷺ ـ إِلَى الْيَمَنِ فَأَمَرَنِي أَنْ آخُذَ مِنْ كُلِّ ثَلاثِينَ بَقَرَةً تَبِيعاً أَوْ تَبِيعَةً وَمِنْ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً».

ومن الملاحظ أن الفاء من: فَبحسابه، ساقط من نسخة برينْستُونْ (ب).

(٦) [ق ١٤ ظ].

(٧) في ڤ: الى.

(٨) في ڤ: ان نذكر.

(٩) في ڤ: في الردّآى، بدل: الراوي.

فالجواب أن تبيّن[10] للحديث طريقاً آخر.

● والثاني أن يذكر أنه مجهول.

فالجواب أن يبيّن للحديث طريقاً آخر[11] أو يزيل جهالته كالمستند[12] برواية الثقات عنه أو بثناء[13] أصحاب الحديث عليه.

● والثالث أن يذكر[14] أنه مرسل.

فالجواب[15] أن يبيّن أنه مسند أو يقول: المرسل كالمسند، إن كان ممن يعتقد قبول المراسيل[16].

٣٦ ـ وأضاف أصحاب أبي حنيفة إلى هذا وجوهاً أُخر منها:

● أن يقول: «السلف ردّوه» كما قالوا في حديث القسامة أن عمرو بن شعيب[1] قال: «وَاللهِ مَا كَانَ الْحَدِيثُ كَمَا حَدَّثَ سَهْلٌ[1]»[2].

---

(١٠) في ب: ان تبين.

(١١) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(١٢) كالمستند: ساقطة من ڨ.

(١٣) في ڨ: ثنآ، بدون الباء.

(١٤) في ب: ان يبين.

(١٥) في ب: والجواب.

(١٦) في ب: المرسل.

٣٦ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) أنظر في **الملخّص** (ج ١، ص ٢٨١ إلى ٢٨٣) صيغة الحديث كاملة كما أوردها الشيرازي: «قَالُوا في حَدِيثِ الأَيْمَانِ فِي الْقَسَامَةِ أنَّ عَمْرُو بْنَ شُعَيْبٍ طَعَنَ فِيهِ وَقَالَ: وَاللهِ مَا كَانَ الْحَدِيثُ كَمَا حَدَّثَ سَهْلٌ! وَلَقَدْ أوْهَمَ؛ مَا قَالَ النَّبِيُّ ـ ﷺ! : أتَحْلِفُونَ عَلَى مَا لاَ عِلْمَ لَكُمْ بِهِ؟».

وقد خرّج محقّق النص، م.ي. آخندجان نيازي، هذا الحديث (ب ١ من ص ٢٨١) بالاعتماد على **صحيح البخاري** (كتاب الديات، باب القسامة) و**صحيح مسلم** (كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب القسامة) و**سنن أبي داود** (كتاب الديات، باب القتل بالقسامة) و**سنن الترمذي** (أبواب=

والجواب[٣] [٦ و] أنه إذا كان الراوي ثقة لم يُرَدّ حديثه[٤] بإنكار غيره لأن المنكِر ينفي والراوي يثبت والإثبات مقدَّم على النفي لأن مع المثبِت زيادة علم.

● ومنها أن يقول: «الراوي أنكر الحديث» كما قالوا في قوله[٥] ـ ﷺ! : «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»[٦]: ....

= الديات، باب ما جاء في القسامة) وسنن النسائي (كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة) وسنن ابن ماجه (كتاب الديات، باب القسامة) وسنن الدارمي (نفس الكتاب والباب) وموطأ مالك (كتاب القسامة، باب تبدئة أهل الدم في القسامة) وترتيب مسند الشافعي (كتاب القسامة) وسنن الدارقطني (كتابب الحدود والديات) والتلخيص الحبير لابن حجر.

وظروف الحديث وصيغته ذكّر بهما المحقِّق نقلاً عن مسلم وهي أن النبي ـ ﷺ ـ قال لمحيصة بن مسعود بن زيد وحويصة بن مسعود وعبد الرحمان بن سهل وقد أخبروه بكشف محيصة عن مقتل عبدالله بن سهل بن يزيد بخيبر ودفنه إياه: أَتَحْلِفُونَ خَمْسِينَ يَمِيناً فَتَسْتَحِقُّونَ صَاحِبَكُمْ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ نَحْلِفُ وَلَمْ نَشْهَدْ؟ قَالَ: فَتُبَرِّؤُكُمْ يَهُودُ بَخَمْسِينَ يَمِيناً؟ قَالُوا: كَيْفَ نَقْبَلُ أَيْمَانَ قَوْمٍ كُفَّارٍ؟. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ رَسُولُ اللهِ ـ ﷺ! ـ أَعْطَى عَقْلَهُ.

(٣) في ق: فالجواب.

(٤) [ق ١٥ و].

(٥) في قوله: ساقطة من ب.

(٦) أنظر الملخَّص (ج ١، ص ٢٨٧، ب ٣) حيث خرّج م.ي. آخندجان نيازي الحديث بالاعتماد على كتب الحديث التي أخرجته في كتاب النكاح، أي في سنن كل من أبي داود (باب الولي) والترمذي (باب ما جاء لا نكاح إلا بولي) وابن ماجه (باب لا نكاح إلا بولي) والدارمي (باب النهي عن النكاح بغير ولي) والدارقطني وكذلك في شرح معاني الآثار للطحاوي (باب النكاح بغير ولي عصبة) وموارد الظمآن للهيثمي (باب ما جاء في الولي والشهود) والسنن الكبرى للبيهقي (باب لا نكاح إلا بولي) ثم مسند ابن حنبل وترتيب مسند الإمام الشافعي (باب ما جاء في الولي) والمستدرك للحاكم (باب أيما امرأة... باطل) ونيل الأوطار للشوكاني وأخيراً التلخيص الحبير لابن حجر.

«راويه[7] الزهري[1] وقد قال[8]: لا أعرفه.

فالجواب[9] أن إنكار الراوي لا يقدح في الحديث لأنه يجوز[10] أن يكون نسيه[11].

● ومنها أن يقول: «راويه لم يعمل به» كما قالوا في الغسل من ولوغ الكلب سبعاً أن راويه[12] أبو هريرة[1] وقد أفتى بثلاث مرّات.

فالجواب[9] أن الراوي يجوز أن يكون قد نسي في حال الفتيا أو[13] أخطأ في تأويله فلا يترك سنة ثابتة بتركه[14].

● ومنها أن يقول: «هذه الزيادة[15] لم تُنقل نقل الأصل»[16] كما قالوا في قوله ـ ﷺ!: «فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ وَفِي مَا سُقِيَ بِنَضْحٍ أَوْ غَرْبٍ نِصْفُ الْعُشْرِ[17] إذَا بَلَغَ خَمْسَةَ أَوْسُقٍ»[18] فقالوا: «هذا

= والحديث ـ كما ذكّر بذلك المحقّق ـ روي عن عائشة مرفوعاً وقال عنه الترمذي: «هذا حديث حسن» والحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».

(٧) في ب: ان رواية، بدل: راويه.

(٨) في ب: فقال.

(٩) في ب: والجواب.

(١٠) في ڤ: لجواز.

(١١) في ب: سانه.

(١٢) في ب: ان رواية ابو هريرة.

(١٣) في ب: واخطا.

(١٤) في ب: تركه، بدون الباء.

(١٥) في ب: الرواية، بدل: الزيادة.

(١٦) في ڤ: الاصحاب.

(١٧) [ڤ ١٥ ظ].

(١٨) أنظر تخريج أحاديث اللمع (ص ١١٢، رقم ١٨) وفيه خرّج الصديقي الحديث بصيغة: «فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ» على أنه لعبدالله بن أحمد بن =

الحديث[19] رواه جماعة فلم يذكروا الأوسق[20] فدل على أنه لا أصل لها[21].

والجواب أنه[22] يجوز أن يكون قد ذكر هذه الزيادة في وقت لم يحضر الجماعة أو كان هو أقرب إليه فسمع الزيادة ولم يسمعوا، فلم يجز ردّ خبر الثقة.

= حنبل في زوائد **مسند** أبيه، من حديث علي وباعتبار إسناده ضعيفاً. وخرّج الصدّيقي صيغة ثانية: «فِي مَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالأَنْهَارُ وَالْعُيُونُ الْعُشْرُ» بالإحالة على ابن حنبل (في مسند جابر) وعلى كتاب الزكاة من **صحيح** مسلم (باب ما فيه العشر) و**صحيح** البخاري (باب العشر في ما يسقى من ماء السماء) وسنن كل من أبي داود (باب صدقة الزرع) والنسائي (باب ما يوجب العشر) والترمذي (باب ما جاء في الصدقة) وابن ماجه (باب صدقة الزروع والثمار)، وأخيراً أحال المخرّج على **الصحيح** لابن خزيمة (ذكر مبلغ الواجب من الصدقة).

وانظر تدقيق الإحالات إلى كتب الحديث التي أحال عليها الصدّيقي مع إضافة ابن حجر في **تلخيص الحبير** والدارقطني في **السنن** وذلك في البيانات ١ إلى ٩ من ص ١١٢ والتي حررها المرعشلي محقق كتاب **تخريج** أحاديث **اللمع**.

وانظر **الملخص** (ج ١، ص ٤٠٧ و٤٠٨، ب ١) حيث خرّج محقق الكتاب، م.ي. آخندجان نيازي، الحديث بصيغة نصه وهي أقصر من صيغة **المعونة**: «فِي مَا سَقَتِ (...) نِصْفُ الْعُشْرِ». وبالإضافة إلى كتب الحديث المذكورة آنفاً فقد اعتمد البيهقي في سننه (باب قدر الصدقة في ما أخرجت الأرض) والطحاوي في **شرح معاني الآثار** (باب زكاة ما يخرج من الأرض) والزيلعي في **نصب الراية** ومالك في **الموطأ** (باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب) والسندي في **ترتيب مسند الشافعي**. ويذكّر المحقّق بأن الحديث ورد عن ابن عمر مرفوعاً وكذلك عن جابر مرفوعاً أيضاً والأمر هكذا بالنسبة إلى رواية معاذ وأبي هريرة وعلي.

(١٩) في ق: هذا الخبر.

(٢٠) في ب: الاوسط.

(٢١) في ب: له.

(٢٢) أنه: ساقطة من ب.

[المتــن]

٣٧ ـ **فصل**: وأما[1] **المتن** فهو ثلاثة:

ـ قول.

ـ وفعل.

ـ وإقرار.

[القــول]

فأما **القول** فضربان:

ـ مبتدأ.

ـ أو خارج على سبب.

فالمبتدأ كالكتاب[2] يتوجّه عليه ما يتوجّه على الكتاب. وقد بيّنّاه، إلا أني أعيد القول في السنة لأنه أوضح أمثلة وربما اتفق فيها[3] زيادة لم يذكر في الكتاب.

[الاعتراضات على المتن في القول المبتدأ]

٣٨ ـ والاعتراض[1] على المتن من ثمانية أوجه:

٣٩ ـ **أحدها** أن يستدل بما لا يقول به، وذلك من ثلاثة أوجه:

ـ **فمنها**[1] أن يستدل بحديث وهو ممن لا يقبل مثل ذلك الحديث

---

٣٧ ـ (١) في ب: فاما.

(٢) في ب: فالمتوجه كالكتاب، وفي ق: فالمبتدا الكتاب.

(٣) في ق: فيه.

٣٨ ـ (١) في ب: فالاعتراض.

٣٩ ـ (١) في ب: منها، بدون الفاء.

كاستدلالهم بخبر الواحد في ما يعم به البلوى[٢] أو في ما يخالفه[٣] القياسِ وما أشبه ذلك مما لا يقبل[٤] فيه بخبر الواحد.

والجواب أن يقول: إن كنتُ أنا لا أقول به[٥] إلا أنك تقول به وهو حجة عندك فيلزمك[٦] العمل به.

ـ **والثاني** أن يستدل فيه[٧] بطريق لا يقول به مثل أن يستدل بدليل الخطاب وهو لايقول به كاستدلاله[٨] في إبطال خيار المجلس بما رُوي أن النبي ـ ﷺ! ـ نهَى عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتَّى يَقبِضَ[٩] فدل على أنه إذا قبض جاز بيعه وإن كان في المجلس؛ فيقال له[١٠]: «هذا استدلال بدليل الخطاب وأنت لا تقول به».

والجواب أن يقول: هذه طريقة لبعض أصحابنا وأنا[١١] ممن يقول[١٢]

---

(٢) [ق ١٦ و].
(٣) في ب: في مخالفة.
(٤) في ق: لا يقول.
(٥) في ب إضافة: فانت، بعد: به.
(٦)في ق: فلزمك.
(٧) فيه: ساقطة من ب.
(٨) في ب: كاستدلالهم.
(٩) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٣، ص ٥٥٤، ع ١) وفيه صيغتان للحديث: «بَابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ» (الدارمي: بيوع) ثم: «بَابُ (...) قَبْلَ مَا يَقْبِضْ» (ابن ماجه: تجارات).
وانظر أيضاً **المعونة** (ص ٥٦ و٥٧، ب ٦) حيث أضاف محقّق النص، ع. العُمَيريني، صحيحي البخاري ومسلم وسنن الترمذي ومسند ابن حنبل و**الرسالة** للشافعي و**تلخيص الحبير** لابن حجر و**نيل الأوطار** للشوكاني.
(١٠) له: ساقطة من ب.
(١١) في ب: فانا.
(١٢) في ق: اقول.

به، أو أن[١٣] يقول: إن[١٤] هذا بلفظ الغاية وأنا أقول به في ما علق الحكم فيه على غاية[١٥].

- والثالث ألا يقول [٦ ظ] به في الموضع الذي ورد فيه كاستدلالهم على أن الحرّ[١٦] يُقتل بالعبد لقوله[١٧] - ﷺ!: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ»[١٨] فيقال له[١٩]: ما تناوله الخبر لا يقول به، فإنه لا خلاف أنه لا يُقتل بعبده.

وقد تكلف بعضهم الجواب عنه بأنه إذا وجب[٢٠] القتل على الحرّ بقتل عبده دلّ على أنه بقتل عبد غيره[٢١] أولى؛ ثم دل الدليل على أنه لا يقتل بعبده فبقي[٢٢] قتله بعبد غيره على ما اقتضاه.

---

(١٣) أن: ساقطة من ب.
(١٤) إن: ساقطة من ب.
(١٥) في ڤ: الغاية.
(١٦) [ڤ ١٦ ظ].
(١٧) في ب: بقوله.
(١٨) أنظر معجم المفهرس (ج ٤، ص ١١٤، ع ١) حيث خرّج فنْسِنْك الحديث: «مَنْ قَتَلَ، خَصِيَ، جَدَعَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، خَصَيْنَاهُ، جَدَعْنَاهُ» (وفي النص خدعناه، وهو خطأ مطبعي) وذلك بالإحالة على أبي داود (ديات [في الترجمة]) والترمذي (ديات) والنسائي (قسامة) وابن ماجه (ديات) والدارمي (ديات) وابن حنبل.
وانظر أيضاً الملخص (ج ١، ص ٣٠٩ و٣١٠، ب ٢) حيث أحال المحقّق، م. ي. آخندجان نيازي، على كتب الحديث ذاتها مع التذكير بأن الحديث رواه سمرة بن جندب ونقل حكم الترمذي فيه: «هذا حديث حسن غريب».
(١٩) له: ساقطة من ڤ.
(٢٠) في ڤ: لما أوْجَب.
(٢١) في ب: بقتل عبده.
(٢٢) في ب: ويقى.

٤٠ ـ **والاعتراض الثاني** أن يقول بموجبه، وذلك على وجهين:

ـ **أحدهما** أن يحتج المستدل بأحد الموضعين[١] فيقول السائل بموجبه بالحمل على الموضع الآخر مثل أن يستدل الشافعي في نكاح المحرِم بقوله ـ ﷺ!: «لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنْكِحُ»[٢]؛ فيقول الحنفي: «النكاح في اللغة هو الوطأ» فكأنه قال: لا يطأ المحرم.

والجواب من وجهين:

● أحدهما أن يقول: النكاح في عرف الشرع هو العقد[٣] وفي عرف

---

٤٠ ـ (١) في ق: الوضعين.

(٢) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٦، ص ٥٥٠، ع ١) وفيه خرّج فنسْنك الحديث بهذه الصيغ: «لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يُنكِحُ [وَلَا يَخْطُبُ] ـ إِنَّ الْمُحْرِمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكِحُ ـ نَهَى أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْرِمُ». وقد أحال على **صحيح** مسلم (نكاح) **وسنن** كل من أبي داود (مناسك) والترمذي (حج) والنسائي (مناسك، نكاح) وابن ماجه (نكاح) والدارمي (نكاح) ثم على **الموطأ** لمالك (حج) وأخيراً على **مسند** ابن حنبل.

وفي **الملخَّص** (ج ١، ص ٣١٩ و٣٢٠، ب ٣) أضاف محقِّق النص، م.ي. آخندجان نيازي، على هذه المراجع **سنن الدارقطني** (كتاب النكاح) **وسنن البيهقي** (كتاب النكاح، باب نكاح المحرم) **وشرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب النكاح، باب نكاح المحرم) **والأم** للشافعي (باب نكاح المحرم من كتاب النكاح أيضاً) **وترتيب مسند الشافعي** (كتاب الحج، باب ما يباح للمُحْرم وما يحرّم)؛ وكذلك أحال المحقِّق على كتاب النكاح من هذه المراجع: **مجمع الزوائد** للهيثمي (باب نكاح المحرم) **وموارد الظمآن** له (الباب ذاته) **وكنز العمال** للهندي، كما أحال على **نيل الأوطار** للشوكاني (كتاب الحج، باب ما جاء في نكاح المُحرم) **ونصب الراية** للزيلعي **والتلخيص الحبير** لابن حجر **والدراية** له أيضاً **وإرواء الغليل** للألباني وأخيراً **طريق الرشد** للشيخ عبد اللطيف.

وقد نبّه م.ي. آخندجان نيازي على أن الحديث من رواية عثمان بن عفان مرفوعاً، ونقل فيه حكم الترمذي: «حديث عثمان حديث حسن صحيح».

(٣) [ق ١٧ و].

اللغة هو الوطأ؛ إذا كان له عرفان[٤] عرف في اللغة وعرف في الشرع حمل على عرف الشرع ولا يحمل على عرف اللغة إلا بدليل.

● والثاني أن يبيّن بالدليل من سياق الخبر أو غيره[٥] *أن المراد به العقد*[٦].

ـ **والضرب الثاني** أن يقول بموجبه في الموضع الذي احتج به كاستدلال أصحابنا في خيار المجلس بقوله ـ ﷺ!: «الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتفرَّقا»[٧]، فيقول المخالف: «المتبايعان هما المتشاغلان بالبيع قَبلَ الفراغ وهما بالخيار عندي».

والجواب عنه[٨] من وجهين:

---

(٤) عرفان: ساقطة من ب.

(٥) في ب: وغيره، بدون الألف.

(٦) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(٧) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ٢٥٢، ع ١) وفيه هذه الصيغة: «إنَّ الْمُتَبَايِعَيْن بِالْخِيَارِ فِي بَيْعِهِمَا مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا...» مع إحالتها على كتاب البيوع من صحيحي البخاري ومسلم وسنن كل من أبي داود والنسائي و**الموطأ** لمالك وأخيراً **مسند** ابن حنبل.

وانظر أيضاً **الملخَّص** (ج ١، ص ٣٢٧، ب ٦) حيث اعتمد المحقق ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ **سنن** كل من الترمذي وابن ماجه والدارمي والدارقطني وكذلك **ترتيب مسند الشافعي** و**شرح معاني الآثار** للطحاوي وذلك دائماً في كتاب البيوع، باب الخيار أو خيار المجلس... وقد ذكّر المحقّق بأن الحديث يروى عن ابن عمر مرفوعاً وكذلك عن حكيم بن حزام مرفوعاً وأيضاً وبالطريق نفسه عن أبي برزة الأسلمي وأبي هريرة وسمرة بن جندب وعمرو بن شعيب عن أبيه.

ونبّه على أن الصيغة المتفق عليها هي: «الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتفرَّقَا إلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ».

(٨) عنه: ساقطة من ق.

● أحدهما أن يبيّن[٩] أن اللفظ في اللغة حقيقة في ما ادعاه.

● والثاني أن يبين[٩] بالدليل من سياق الخبر أو غيره أن المراد به ما قاله[١٠].

٤١ ـ **والاعتراض الثالث** أن يدعي الإجمال إما في الشرع أو في[١] اللغة.

ـ فأما في **الشرع** فهو مثل[٢] أن يحتج الحنفي في جواز الصلاة بغير اعتدال بقوله ـ ﷺ! : «صَلُّوا خَمْسَكُمْ»[٣] وهذا قد صلى، فيقول الشافعي: «هذا مجمل لأن المراد بالصلاة هو[٤] الصلاة الشرعية وذلك لا يعلم من لفظه

---

(٩) أن يبين: ساقطة من ب.

(١٠) في ب: ما قالوه.

٤١ ـ (١) في: ساقطة من ب.

(٢) [ق ١٧ ظ].

(٣) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٣، ص ٣٨٤، ع ٢) حيث خرّج فنسنك الحديث بصيغة: «وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ» وبالإحالة على الترمذي في السنن (جمعة).

وانظر أيضاً **الملخَّص** (ج ١، ص ٣٤٠، ب ٣) حيث أورد محقِّق النص صيغة الحديث كاملة بالاعتماد على سنن الترمذي (أبواب السفر، باب ما ذكر في فضل الصلاة) ومسند ابن حنبل والمستدرك للحاكم (كتاب المناسك، باب خطبة النبي ـ ﷺ ـ في حجة الوداع): «إِتَّقُوا اللهَ وَصَلُّوا خَمْسَكُمْ وَصُومُوا شَهْرَكُمْ وَأَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ وَأَطِيعُوا ذَا أَمْرِكُمْ تَدْخُلُوا جَنَّـةَ رَبِّكُمْ»، واللفظ للترمذي الذي قال عنه: «هذا حديث حسن صحيح»، وهو برواية أبي أمامة الذي سمع النبي ـ ﷺ ـ يخطب في حجة الوداع. وصحّحه الحاكم أيضاً ورآه على شرط مسلم. ويذكِّر المحقِّق كذ لك بقول الهيثمي من **مجمع الزوائد** (باب الخطب في الحج) في رواية الطبراني عن أبي قتيله ما يماثل الرواية السابقة: «فيه بقية، وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات».

(٤) هو: ساقطة من ب.

بل يفتقر في معرفته إلى غيره فلم يحتج به إلا بدليل على أن ذلك صلاة».

والجواب أن تسلك(٥) طريقة من يقول: إن الخطاب بلغة العرب والصلاة في اللغة هو الدعاء فوجب أنه إذا فعل ما يسمى صلاة في اللغة أن(٦) يكون ممتثلاً.

ـ وأما المجمل في **اللغة** فهو مثل(٧) أن يستدل الحنفي في تضمين الرهن بقوله ـ ﷺ!: «الرَّهْنُ بِمَا فِيهِ»(٨)، فيقول له الشافعي: «هذا مجمل لأنه يفتقر إلى تقدير مضمن(٩) فيحتمل أن يكون معناه: الرهن مضمون بما فيه *ويحتمل أن يكون: منيع بما فيه*(١٠) ويحتمل أن يكون معناه: محبوس بما فيه [٧ و] فوجب(١١) أن يتوقف(١٢) فيه.

والجواب أن تدل(١٣) على أن المراد به ما ذكره(١٤) إما من جهة الوضع أو من جهة الدليل.

---

(٥) في ق: يسلك.

(٦) أن: ساقطة من ق.

(٧) في ق: فمثل.

(٨) أنظر **المعونة** (ص ٦٠، ب ١) حيث بين محقِّق النص أنه من حديث أنس ومن إخراج الدارقطني في كتاب البيع من طريق حميد وكذلك من طريق آخر عن حماد بن سلمة عن قتادة وفيه إسماعيل بن أبي أمية. ويذكر العُمَيْريني بحكم الدارقطني في كلا الطريقين: «لا يثبت هذا عن حميد» ثم: «إسماعيل هذا يضع الحديث، وهذا باطل عن قتادة وعن حماد بن سلمة».

(٩) في ب: مضمر.

(١٠) في ق: محبوس، بدل: منيع

(١١) [ق ١٨ و].

(١٢) في ب: التوقف، بدل: أن يتوقف.

(١٣) في ق: ان يدل.

(١٤) في ق: ذكروه.

٤٢ ـ **والاعتراض الـرابع** المشاركة في الدليل وذلك[1] مثل أن يستدل الحنفي[2] في مسألة الساجة *بقوله ـ ﷺ!*[3]: «لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ»[4] وفي نقض دار الغاصب وردّ الساجة إضرار بـه[5] فوجب ألا يجـوز، فيقول الشافعي: «هذا حجة لنا لأن في إسقاط حق المالك من عين ماله والإحالة على ذمة الغاصب إضرار به فوجب ألا يجوز ذلك»[6].

والجواب أن يبيّن المستدل أنه لا إضرار على المالك فإنه يدفع إليه القيمة فيزول عنه الضرر.

٤٣ ـ **والاعتراض الخـامس** اختلاف[1] الرواية وذلك[2] مثل أن يستدل الشافعي في جواز العفو عن القصاص من غير[3] رضى الجاني بقوله ـ ﷺ!:

---

٤٢ ـ (١) وذلك: ساقطة من ب.

(٢) في ب: الشافعي، بدل: الحنفي.

(٣) ما بين العلامتين ساقط من ڤ.

(٤) أنظر **المحصول** للرازي (ج ٢، ق ٣، ص ١٤٦ و١٤٧، ب ٢) حيث خرّج محقِّق النص، العلواني، هذا الحديث بالإحالة على مسند الشافعي وكذلك على **الفتح المبين** لمصطفى المراغي و**أسنى المطالب** لمحمد درويش البيروتي و**الفتح الكبير** للسيوطي و**فيض القدير** للمناوي.

ومن المفيد أن ننبه على أن المحقِّق دقّق معنى كلمتي الحديث بالاعتماد على الحافظ المناوي، وهكذا نقل عنه: «لَا ضَرَرَ: أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه؛ وَلَا ضِرَارَ: (. . .) أي لا يجازي من ضره بإدخال الضرر عليه، بل يعفو (. . .)».

(٥) به: ساقطة من ڤ.

(٦) ذلك: ساقطة من ب.

٤٣ ـ (١) في ڤ: باختلاف.

(٢) وذلك: ساقطة من ڤ.

(٣) في ب: بغير رضا.

«فَمَنْ قَتَلَ[٤] بَعْدَ ذَلِكَ قَتِيلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ: فَإِنْ[٥] أَحَبُّوا قَتَلُوا وَإِنْ أَحَبُّوا أَخَذُوا الْعَقْلَ»[٦]، فيقول المخالف: «قد روي: «إِنْ أَحَبُّوا فَادُوا»[٧] والمفاداة مفاعلة ولا يكون إلا[٨] بالتراضي؛ والخبر خبر واحد فيجب التوقف فيه حتى يعلم أصل الحديث.

---

(٤) [ڤ ١٨ ظ].

(٥) في ڤ: ان، بدون الفاء.

(٦) أنظر **الملخَّص** (ج ١، ص ٣٥٩ و٣٦٠، ب ٦) وفيه تخريج الحديث بلفظ الدارقطني (كتاب الحدود والديات وغيره، من **السنن**) عن أبي شريح الكعبي الخزاعي: «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَا مَعْشَرَ خُزَاعَةَ قَدْ قَتَلْتُمْ هَذَا الْقَتِيلَ مِنْ هُذَيْلٍ وَإِنِّي عَاقِلُهُ. فَمَنْ قَتَلَ بَعْدُ فَأَوْلِيَاءُ الْقَتِيلِ بَيْنَ خِيرَتَيْنِ: إِنْ (...) الْعَقْلَ». وقد اعتمد م.ي. آخندجان نيازي كذلك **صحيح** البخاري (كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين) و**صحيح** مسلم (كتاب الحج، باب تحريم مكة وتحريم صيدها) وكذلك أبواب الديات من **سنن** كل من أبي داود (باب ولي العمد يرضى بالدية) والترمذي (باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو) وابن ماجه (باب من قتل له قتيل فهو بالخيار) وأيضاً **مسند** ابن حنبل وترتيب **مسند الشافعي** (كتاب الديات) و**سنن** النسائي (كتاب القسامة، باب هل يؤخذ من قاتل العمد الدية إذا عفا ولي المقتول عن القود؟) و**السنن الكبرى** للبيهقي (كتاب الجنايات، باب الخيار في القصاص) و**نصب الراية** للزيلعي و**تهذيب الآثار** للطبري.

وذكَر المحقق بحكم الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٧) أنظر **الملخَّص** (ج ١، ص ٣٦٠) وفيه يورد الشيرازي هذه الصيغة: «إِنْ أَحَبُّوا قَتَلُوا وَإِنْ أَحَبُّوا فَادُوا»؛ وفي البيان ٢ من الصفحة ذاتها ينقل محقِّق النص عن الزيلعي (**نصب الراية**) عن السهيلي ـ بخصوص حديث: «مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ» ـ أن ألفاظ الرواة اختلفت على ثمانية ألفاظ منها: «إِمَّا أَنْ يُقْتَلَ وَإِمَّا أَنْ يُفَادَى» ومنها: «يُقْتَلُ أَوْ يُفَـادَى» ومنها: «إِمَّا أَنْ يَفْدِي وَإِمَّا أَنْ يُقْتَلَ»؛ وأما الألفاظ الخمسة الباقية فتدور حول العقل أو القود ثم الدية أو القود ثم العفو أو القتل، ثم القتل أو الدية وأخيراً القتل أو العقل.

(٨) في ڤ: ذلك، بدل: إلا.

والجواب[9] أنه قد روي الجميع والظاهر منهما الصحة فيه[10] فيصير كالخبرين؛ فيجب الجمع[11] بينهما فيقول[12]: يجوز بالتراضي وبغير التراضي وهم لا يقولون بما رويناه.

٤٤ ـ **والاعتراض السادس** النسخ، وذلك من وجوه:

ـ **أحدها** أن ينقل نسخه صريحاً.

ـ **والثاني** أن ينقل ما ينافيه متأخّراً[1] فيدعي نسخه به.

ـ **والثالث** أن ينقل عن الصحابة العمل بخلافه فيدل[2] على نسخه.

ـ **والرابع** أن يدعي نسخه بأنه شرع مَن قبلَنا وأنه نسخه شرعنا.

٤٥ ـ فأما النسخ **بالتصريح** بنسخه[1] فهو[2] مثل أن يستدل[3] أصحابنا في طهارة جلود الميتة بالدباغ بقوله ـ ﷺ!: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ»[4]،

---

(٩) في ڤ: الجواب، بدون واو العطف.

(١٠) فيه: ساقطة من ب.

(١١) في ڤ: فيجمع.

(١٢) في ڤ: فنقول.

٤٤ ـ (١) في ب: متاخر.

(٢) في ڤ: ليدل.

٤٥ ـ (١) في ب: فالتصريح. بنسخه: ساقطة من ڤ.

(٢) [ڤ ١٩ و].

(٣) في ڤ: فهوان ليستدل.

(٤)أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ١١١، رقم ١٧) حيث خرّج الصدّيقي هذا الحديث بالإحالة على مسند ابن حنبل (مسند ابن عباس) **والسنن** للترمذي (كتاب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت) **والمجتبى من السنن** للنسائي (كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة) **والسنن** لابن ماجه (كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت)؛ وكذلك أحال المخرّج على ابن حبّان كما عزاه له ابن حجر في **تلخيص الحبير** (كتاب الطهارة، باب الأواني).
وهو إذاً من رواية ابن عباس التي نعتها الترمذي هكذا: «حسن صحيح». وهو أيضاً من رواية ابن عمر وقد استحسن الدارقطني إسنادها في **السنن** (كتاب=

فيقول الحنفي[٥]: «هذا منسوخ بقوله ـ ﷺ!: كُنْتُ رَخَّصْتُ لَكُمْ فِي جُلُودِ الْمَيْتَةِ فَإِذَا أَتَاكُمْ كِتَابِي هَذَا فَلَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ[٦]. فهذا

= الطهارة، باب الدباغ). وأخيراً ذكَر الصدّيقي بحكم ابن حجر (**تلخيص الحبير** المذكور آنفاً): «إسناده على شرط الصحة. وأهل الحديث في **صحيح مسلم** بلفظ: إِذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ».

وانظر كذلك تدقيق المرعشلي لإحالات الصديقي على كتب الحديث التي اكتفى بذكر أصحابها فقط وعلى عادته. وبالإضافة إلى ما سبق، دقّق الإحالة على **صحيح** مسلم (كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ) ونبّه على إخراج أبي داود للحديث (**السنن**، كتاب اللباس، باب في أُهُب الميتة) وكذلك الإمام الشافعي (**المسند**، كتاب الطهارة، باب ما خرج من كتاب الوضوء). أنظر المصدر المذكور، ص ١١١، ب ٢ إلى ١٠.

وانظر كذلك **الملخَّص** (ج ١، ص ٣١٤، ب ٣) حيث أضاف محقق النص **تهذيب الآثار** للطبري (أحاديث جلد الميتة) ونيل **الأوطار** للشوكاني (كتاب الطهارة، باب ما جاء في تطهير الدباغ).

(٥) في ب: الحنبلي، بدل: الحنفي.

(٦) هذا: ساقطة من ب. أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ١٠٧، رقم ١٤) حيث خرّج الصدّيقي الحديث بصيغتين مختلفتين بعض الاختلاف. فالأولى أحال عنها على **تاريخ** البخاري ـ وإن كان محقِّق الكتاب، المرعشلي، (ب ٤ من ص ١٠٧) يؤكد أنه لم يجدها في **التاريخ الكبير** وأن الحافظ ابن حجر هو الذي عزاها للبخاري في **التاريخ**، وذلك في **التلخيص الحبير** ـ وهي عن عبدالله بن عُكَيم: «حَدَّثَنَا مَشْيَخَةٌ لَنَا مِنْ جَهينَةَ أَنَّ النَّبِي ـ صلى الله عليه [وآله] وسلم! ـ كَتَبَ إِلَيْهِمْ أَلَّا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِشَيْءٍ»؛ والصيغة الثانية نقلها المخرّج عن **المسند** لابن حنبل (مسند عبدالله بن عكيم) وعن كتاب اللباس من **السنن** لكل من الترمذي (باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت) وأبي داود (باب من روى ألا ينتفع بإهاب الميتة) وابن ماجه (باب من قال: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب) وكذلك عن **المجتبى من السنن** للنسائي (كتاب الفرع، باب ما يدبغ به جلود الميتة)، وهي عن عبدالله بن عُكَيم أيضاً: «كَتَبَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللهِ ـ صلى الله عليه [وآله] وسلم! ـ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِشَهْرٍ أَلَّا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ».

ويعلّق الصدّيقي على هذه الصيغة بأنها مضطربة المتن منقطعة الإسناد وأن =

صريح في نسخ كل خبر ورد في طهارة الجلد بالدباغ».

والجواب أن يبيّن(٧) أن هذا لم يتناول خبرنا وإنما ورد هذا في جلود الميتة قبل الدباغ لأن الإهاب اسم للجلد قبل الدباغ، فأما بعد الدباغ فلا يسمى إهاباً وإنما يسمى جلداً وأديماً [٧ ظ] وأفيقاً.

٤٦ - وأما النسخ بنقل المتأخّر فمثل(١) أن يستدل الظاهري في جَلْد الثيب مع الرجم بقوله - ﷺ! : «خُذُوا عَنِّي! خُذُوا عَنِّي! قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً! الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِايَةٍ وَتَغْرِيبُ عَام(٢) والثَّيِّبُ بالثَّيِّب جَلْدُ مِايَةٍ وَالرَّجْمُ»(٣) فيقول الشافعي: «هذا منسوخ بما رُوِيَ أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ! - رَجَمَ

= ابن حنبل تركها بعد أن كان يقول بها؛ ويختم تعليقه قائلاً: «على أنه لو صح لما كان فيه معارضة لأحاديث الدبغ لأن الإهاب لا يطلق إلا على الجلد قبل دبغه؛ ومعلوم أن الجلد لا ينتفع به إلا بعد دبغه. والله أعلم!».

وانظر أيضاً تدقيق المرعشلي وتحقيقاته في الإحالات على كتب الحديث التي ذكر المخرّج أصحابها، وذلك في البيانات ٤ إلى ٦ من ص ١٠٧ والبيانين ٣ و٤ من ص ١٠٨.

ومن المفيد أن نذكر أيضاً المعجم المفهرس (ج ٦، ص ٣٠١، ع ١ ثم ع ٢) حيث خرّج فنْسِنْك هاتين الصيغتين أيضاً بالإحالة على سنن أبي داود.

(٧) أن يبين: ساقطة من ب.

٤٦ - (١) في ڤ: مثل، بدون الفاء.

(٢) [ڤ ١٩ ظ].

(٣) في ب فقط: كرر: خذوا عني. أنظر تخريج أحاديث اللمع (ص ١٧٦، رقم ٤٣) وفيه خرّج الصدّيقي الحديث عن مسند ابن حنبل (مسند سلمة بن المحبق) وصحيح مسلم (كتاب الحدود، باب حدّ الزنى) وعن كتاب الحدود من السنن لكل من أبي داود (باب في الرجم) والترمذي (باب ما جاء في الرجم على الثيب) وابن ماجه (باب حدّ الزنى). وهو من طريق عبادة بن الصامت والصيغة قريبة من صيغة المعونة: «خُذُوا عَنِّي! خُذُوا عَنِّي! الْبِكْرُ (...) وَنَفْيُ سَنَةٍ (...) والرَّجْمُ».

وقد دقّق المرعشلي على عادته الإحالات إلى كتب الحديث التي اكتفى الصدّيقي بذكر أصحابها، وذلك في البيانات ٢ إلى ٤ من ص ١٧٦.

مَـاعِزاً[٤] وَلَمْ يَجْلِدْهُ[٥] وهذا متأخّر عن خبركم لأن خبركم ورد في أول ما شُرع الجلد والرجم».

والجواب أن يتكلم على الناسخ بما يسقطه ليبقى له الحديث.

٤٧ ـ وأما **النسخ بعمل الصحابة**[١] **بخلافه** فمثل[٢] استدلال الحنفي في استئناف الفريضة بقوله ـ ﷺ! : «فَإِذَا زَادَتِ الْإِبِلُ عَلَى عِشْرِينَ وَمِايَةٍ اسْتُؤْنِفَتِ الْفَرِيضَةُ فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ»[٣] فيقول الشافعي: «هذا الحديث

---

(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٥) أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ١٧٧، رقم ٤٤) وفيه أحال الصدّيقي على **صحيح** البخاري (كتاب المحاربين، باب سؤال الإمام المُقرّ: هل أحصنت؟) وعلى **صحيح** مسلم (كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى) وعلى كتاب الحدود من **السنن** لكل من الترمذي (باب ما جاء في درء الحدود) وأبي داود (باب رجم ماعز بن مالك) وابن ماجة (باب الرجم) وأخيراً على النسائي في **السنن الكبرى**. وهو من حديث أبي هريرة وكذلك رووه ـ إلّا ابن مـاجه ـ من حديث جابر وابن عباس.

أنـظر أيضاً تـدقيق الإحالات إلى كتب الصحيحين والسنن في بيـانـات المرعشلي ١ إلى ٣ من ص ١٧٧.

٤٧ ـ (١) في ب: رضوان الله عليهم.

(٢) في ب: إضافة: ان، بعد: فمثل.

(٣) أنظر **الملخص** (ج ٢، ص ٨٢٧) حيث أورد الشيرازي صيغة أقصر: «إِذَا... عَلَى مِائَةٍ وَعِشْرِينَ (...) الْفَرِيضَةُ». وقد خرّجه محقّق النص (ب ٣ من الصفحة ذاتها) بالإحالة على **السنن الكبرى** للبيهقي (كتاب الزكاة، باب كيف فرض الصدقة) **وشرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الزيادات، باب الزكاة في الإبل السائمة) **ومجمع الزوائد** للهيثمي (كتاب الزكاة). والحديث ـ كما يذكّر بذلك م.ي. آخندجان نيازي نقلاً عن البيهقي وبلفظه والطحاوي والطبراني ـ هـو مـن رواية أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جدّه «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ بِكِتَابٍ فِيهِ الْفَرَائِضُ والسُّنَنُ والدِّيَاتُ وَبَعَثَ بِهِ مَعَ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ وَقُرِئَتْ عَلَى أَهْلِ الْيَمَنِ، وَهَذِهِ نُسْخَتُهَا: مِنْ مُحَمَّد النَّبِيِّ =

منسوخ لأن أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما! - لم يعملا به؛ فلو[4] لم يعلموا بنسخه[5] لعملا به.

والجواب أن يتكلم على عمل الصحابة بما يسقطه ليبقى له الخبر.

٤٨ - وأما النسخ بأنه **شرع مَن قبلَنا** فمثل استدلال الشافعي[1] في رجم الذّميّ بأن النبي - ﷺ! -[2] رَجَمَ يَهُودِيَّيْنِ زَنَيا[3]، فيقول المخالف:

= إِلَى شُرَحْبِيلَ بْنِ عَبْدِ كَلَالٍ وَنُعَيْمِ بْنِ عَبْدِ كَلَالٍ وَالْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ كَلَالٍ (...): فِي كُلِّ خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ سَائِمَةٌ شَاةٌ (...) فَمَا زَادَ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ، وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ طَرُوقَةُ الْجَمَلِ (...)».

ونقل محقق النص حكم الهيثمي في الحديث: «رواه الطبراني في **الكبير**، وفيه سليمان بن داود الحرسي وثقه أحمد وتكلم فيه ابن معين؛ وقال أحمد: إن الحديث صحيح؛ قلت: وبقية رجاله ثقات».

وفي ب: فاذا رات الفريضة الابل...

(٤) في ڤ: ولو.

(٥) في ڤ: نسخه، بدون الباء.

٤٨ - (١) في ڤ: رحمه الله.

(٢) [ڤ ٢٠ و].

(٣) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٢، ص ٢٢٨، ع ١) وفيه خرّج فنْسِنْك الحديث بصيغة: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ رَجَمَ فِي الزِّنَى يَهُودِيَّيْنِ»، وذلك بالإحالة على باب حدود من **صحيح** مسلم ومن **السنن** من كل من الترمذي وابن ماجه وأخيراً على **مسند** ابن حنبل.

وانظر كذلك **الملخص** (ج ١، ص ٣٨٩، ب ٥) حيث خرّج محقِّق النص الحديث بالاعتماد على ما سبق بيانه ثم على **صحيح** البخاري (أبواب الزنى، باب الرجم في البلاط) ثم على كتاب الحدود من **سنن** كل من أبي داود (باب رجم اليهوديين) والدارمي (باب الحكم بين أهل الكتاب) ثم على كتاب الحدود أيضاً من كل من **ترتيب مسند الشافعي** (باب الزنى) **وموطأ** مالك (باب الرجم) وأخيراً على **التلخيص الحبير** لابن حجر. =

«إنما رجمهما بحكم التوراة فإنه أمر[٤] بإحضارها[٥] ثم عمل بذلك، وشرعنا[٦] قد نسخ ذلك».

والجواب أن شرع مَن قبلَنا شرع لنا ما لم نعلم نسخه[٧] ولأن النبي - ﷺ! - عمل به فدلّ على أنه شرع لنا.

٤٩ - وألحق أصحاب أبي حنيفة بذلك وجهاً آخر[١] وهو النسخ بزوال العلة وذلك مثل أن يستدل أصحابنا في تخليل الخمر بأن النبي - ﷺ! - نهى أبا طلحة[٢] عن تخليلها[٣] ....

= وصيغة الحديث كاملة - كما ذكّر بها المحقّق بلفظ مسلم - عن ابن عمر: «أنَّ رَسُولَ الله - ﷺ! - أُتِيَ بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ زَنَيَا، فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - حَتَّى جَاءَ يَهُودَ فَقَالَ: مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ عَلَى مَنْ زَنَى؟ قَالُوا: نُسَوِّدُ وُجُوهَهُمَا وَنُحَمِّلُهُمَا وَنُخَالِفُ بَيْنَ وُجُوهِهِمَا وَيُطَافُ بِهِمَا. قَالَ: فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ! فَجَاءُوا بِهَا فَقَرَأُوهَا حَتَّى إِذَا مَرُّوا بِآيَةِ الرَّجْمِ وَضَعَ الْفَتَى الَّذِي يَقْرَأُ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَقَرَأَ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا وَرَاءَهَا. فَقَالَ لَهُ عَبْدُاللهِ بْنُ سَلَّامٍ، وَهُوَ مَعَ رَسُولِ اللهِ - ﷺ: مُرْهُ فَلْيَرْفَعْ يَدَهُ! فَرَفَعَهَا فَإِذَا آيَةُ الرَّجْمِ؛ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللهِ - ﷺ - فَرُجِمَا. قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ: كُنْتُ فِي مَنْ رَجَمَهُمَا. فَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَقِيهَا مِنَ الْحِجَارَةِ بِنَفْسِهِ».

(٤) في ب: فامر.

(٥) في ب: باحضارهما.

(٦) في ب: وشرع من قبلنا.

(٧) في ب: يعلم بنسخه.

٤٩ - (١) في ب: وجوها اخر.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٢، ص ٥٦، ع ١) الإحالة على سنن أبي داود (أشربة) بصيغة: «بَابُ فِي الْخَمْرِ تُخَلَّلُ». وانظر أيضاً من **المعجم** (ج ٢، ص ٥٦، ع ٢) الإحالة على كتاب الأشربة أيضاً في كل من **صحيح مسلم** وسنن كل من أبي داود والدارمي، ثم على كتاب البيوع من الترمذي وأخيراً على **مسند** =

فقالوا[٤]: «هذا كان أول ما حُرِّمت الخمر وأَلِفوا شربها فنهى[٥] عن تخليلها تغليظاً وتشديداً، وقد زال هذا المعنى فزال الحَكم».

والجواب أن يبيّن أن ذلك لم يكن لهذه العلة بل كان ذلك بياناً لحكم الخمر كإيجاب الحدّ وتحريم الشرب والمنع من البيع وغير ذلك. وعلى[٦] أنا لو سلّمنا أنه حُرّم لهذه العلة إلا أنه حرّمها[٧] بقول مطلق يقتضي تحريمه في الأزمان كلها فلا[٨] يجوز نسخه بزوال العلة. كما أَنَّهُ شَرَّعَ الرَّمَلَ وَالْإِضْطِبَاعَ[٩] في الحج لإظهار الجلد للكفار وقد زال هذا المعنى

= ابن حنبل، وذلك لهذه الصيغة: «أَنَّ النَّبِيَّ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَخَذُ خَلّاً، فَقَالَ: لاَ».

وانظر كذلك **المَلخّص** (ج ١، ص ٣٩٦) حيث يحيل محقّق النص إلى كتاب الأشربة من كل من **صحيح** مسلم (باب تحريم تخليل الخمر خلاً) و**سنن** كل من أبي داود (باب في الخمر تخل) والدارقطني (باب اتخاذ الخل من الخمر)؛ وكذلك يحيل على أبواب البيوع من **سنن** الترمذي (باب ما جاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك) وأخيراً على **مسند** ابن حنبل.

والحديث برواية الترمذي وتصحيحه ـ وهي شبيهة برواية غيره ـ هي عن أنس عن أبي طلحة أنه قال: «يَا نَبِيَّ اللهِ! إِنِّي اشْتَرَيْتُ خَمْراً لِأَيْتَامٍ فِي حِجْرِي. قَالَ: أَهْرِقِ الْخَمْرَ وَاكْسِرِ الدِّنَانَ». ومن الملاحظ أن الحديث ورد عن أنس مرفوعاً في غير الترمذي وعند من ذكرنا.

(٤) في ب: قالوا، بدون الفاء.

(٥) في ب: الخمر شربها فنهى. وفي ڤ: حرم الخمر والفوا شربها ينهى.

(٦) في ب: على، بدون الواو.

(٧) [ڤ ٢٠ ظ].

(٨) في ڤ: ولا.

(٩)**أنظر المعجم المفهرس** (ج ٢، ص ٣٠٧، ع ٢ ثم ص ٣٠٨، ع ١) تخريج هذه الأحاديث: «رَمَلَ بِالْبَيْتِ لِيُرِيَ الْمُشْرِكِينَ قُوَّتَهُ» مع الإحالة على **صحيح** مسلم (الحج). «رَمَلَ رَسُولُ اللهِ (. . .) مِنَ الْحَجَرِ إِلَى الْحَجَرِ ثَلَاثاً» مع الإحالة على **صحيح** مسلم (الحج) و**سنن** كل من أبي داود (المناسك) والترمذي (الحج) =

والحكم باق[10].

٥٠ ـ **والاعتراض السابع** التأويل، وذلك ضربان:

ـ **تأويل الظاهر** كاستدلال [٨ و] الحنفي في إيجاب غسل الثوب من المنيّ بقوله ـ ﷺ!: «إنْ كَانَ رَطْباً فَاغْسِلِيهِ وَإنْ كَانَ يَابِساً فَحُكِّيهِ»[1]، فيحمله الشافعي على الاستحباب بدليل.

= والنسائي (الحج) وابن ماجه (المناسك) والدارمي (المناسك) وعلى **موطأ** مالك ومسند ابن حنبل. «فَرَمَلَ ثَلَاثاً وَمَشَى أَرْبَعاً» مع الإحالة على نفس المراجع إلا **الموطأ**. «فَأَمَرَهُمْ النَّبِيُّ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ الثَّلَاثَةَ»، مع الإحالة على **صحيح** البخاري (الحج ـ المغازي) و**صحيح** مسلم (الحج) و**سنن** أبي داود (المناسك.

أما عن الاضطباع فقد خرّج فنْسِنْك في **المعجم المفهرس** (ج ٣، ص ٤٧٧، ع ١) حديث: «بَابُ الْإِضْطِبَاعِ فِي الرَّمَلِ» بالإحالة على **سنن** الدارمي (المناسك) وكذلك عدة أحاديث في طواف النبي ـ ﷺ ـ بالبيت مضطبعاً ببرد أخضر أو ببرد له حضرمي أو برداء حضرمي أو بين الصفا والمروة ببرد نجراني.

وانظر أيضاً **الملخص** (ج ١، ص ٣٩٨، ب ١) حيث خرّج محقّق النص حديث الرَّمَل بالاعتماد على **صحيح** البخاري (كتاب الحج، باب كيف كان بدء الرمل) و**صحيح** مسلم و**سنن** أبي داود و**مسند** ابن حنبل. وذكّر بمعنى الرَّمَل بالإحالة على **الصحاح** للجوهري وهو الهرولة وإسراع المشي مع تقارب الخطا، ولا يثب وثباً.

وخرّج محقّق النص حديثين في الاضطباع. الأول من **سنن** أبي داود (كتاب المناسك، باب الاضطباع في الطواف) عن يعلى بن أمية قال: «طَافَ النَّبِيُّ ـ ﷺ! ـ مُضْطَبِعاً بِبُرْدٍ أَخْضَرَ»؛ والثاني من **سنن** أبي داود أيضاً عن ابن عباس أَنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ! ـ وأَصْحَابَهُ اعْتَمَرُوا مِنَ الْجُعْرَانَةِ فَرَمَلُوا بِالْبَيْتِ وَجَعَلُوا أَرْدِيَتَهُمْ تَحْتَ آبَاطِهِمْ وَقَدْ قَذَفُوهَا عَلَى عَوَاتِقِهِم الْيُسْرَى»، وقد ورد مثله في **سنن** الترمذي وابن ماجه عن يعلى بن أمية، وقال فيه الترمذي: «حديث حسن صحيح»؛ إلّا أن ابن حجر في **التلخيص الحبير** (كتاب الحج، باب دخول مكة) قال: «ولم أقف في شيء من طرقه على الاضطباع بصيغة الأمر».

(١٠) في ب: باقي.

٥٠ ـ (١) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٧، ص ٣٤٤، ع ١) وفيه إحالة على **صحيح**=

ـ **وتخصيص العموم** مثل أن يستدل الشافعي في قتل المرتدة بقوله ـ ﷺ! : «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه»[٢] فيخصّه الحنفي بدليل.

والجواب أن يتكلم على الدليل الذي تأول[٣] به أو خص به ليسلم له الظاهر والعموم.

٥١ ـ والاعتراض الثامن المعارضة، وهو[١] ضربان:

ـ معارضة بالنطق.

ـ ومعارضة بالعلة[٢].

= البخاري (الوضوء): باب غسل المنيّ وفركه وغسل ما يصيب من المرأة. إلا أن البخاري في هذا الباب لا يورد إلا صيغتين متشابهتين لحديث واحد عن عائشة: «كُنتُ أَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيّ ـ ﷺ ـ فَيَخْرُجُ إلى الصَّلاةِ وَإِنَّ بُقَعَ الْمَاءِ فِي ثَوْبِهِ». وهما بعيدتان بعض البعد من صيغة حديث **المعونة** الوارد على لسان النبي وبلفظ الأمر والمتضمن لعنصرين للطهارة. وقد حاول محقق **الملخّص**، م.ي. آخندجان نيازي، التثبت من الصيغ الواردة في كتب مراجع الحديث فوجد أن أقربها هو ما رواه الدارقطني وأبو عوانة في صحيحه والبزار من طريق الأوزاعي عن عائشة: «كُنْتُ أَفْرُكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ إِذَا كَانَ يَابِسَاً وأَغْسِلُهُ إِذَا كَانَ رَطْباً. ويلاحظ المحقق أن البزار أعلّه بالإرسال عن عمرة وكذلك الزيلعي وأن ابن الجوزي أكّد أن الحديث ورد لا بصيغة الأمر ولكن على شكل رواية فعل صدر من عائشة.

واعتمد م.ي. آخندجان نيازي في تخريجه كتاب الطهارة من سنن الدارقطني (باب ما ورد في طهارة المني) ومن **شرح معاني الآثار** للطحاوي (باب حكم المني) ومن **التلخيص الحبير** لابن حجر (باب بيان النجاسات) كما اعتمد **نصب الراية** للزيلعي و**منية الألمعي** لابن قطلوبغا.

(٢) سبق تخريج الحديث في البيان ٧ من الفقرة ٩.

(٣)في ب: تاوله.

٥ ـ (١) في ب: وهي.

(٢) [ق ٢١ و].

● **فالمعارضة بالنطق** مثل أن يستدل الشافعي في جواز صلاة[3] لها سبب[4] في أوقات النهي بقوله ـ ﷺ! : «مَنْ نَامَ عَنْ صَلاَةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرهَا»[5]، فيعارضه الحنفي بنهيه ـ ﷺ! ـ عن الصلاة في هذه الأوقات[6].

---

(٣) في ڤ: جواز العلة.

(٤) في ڤ إضافة: من الصلوة، بعد: سبب.

(٥) خرّج الصدّيقي في **تخريج أحاديث اللمع** (ص ١١٤ و١١٥، رقم ٢١) هذا الحديث بصيغتين: الأولى قريبة من الصيغة الواردة في **شرح اللمع** اللهم إلا إذا استثنينا منها: «فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا» والمطابقة تقريباً لصيغة **اللمع**. وقد اعتمد في ذلك **صحيح مسلم** (كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة) عن أنس بن مالك عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «مَنْ نَسِيَ صَلاَةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا». والثانية خرّجها عن كتاب الصلاة من سنن كل من أبي داود (في من نام عن الصلاة أو نسيها) والترمذي (باب ما جاء في النوم عن الصلاة) ـ الذي صححها ـ وعن كتاب المواقيت من سنن النسائي (في من نام عن صلاة) وعن **تلخيص الحبير** لابن حجر الذي أكد أن الحديث: «إسناده على شرط مسلم»؛ وهي من حديث أبي قتادة: «لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ إِنَّمَا التَّفْرِيطُ فِي الْيَقَظَةِ؛ فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلاَةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا».
وانظر أيضاً تدقيق محقّق الكتاب، المرعشلي، لإحالات الصديقي، وذلك في البيانات ٧ من ص ١١٤ و١ إلى ٤ من ص ١١٥.

(٦) أنظر **المعونة** (ص ٦٧، ب ٤) حيث حاول محقّق النص، العُمَيْريني، تخريج الحديث بالإحالة على **مسند** ابن حنبل و**صحيح** مسلم (باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها) و**سنن** أبي داود (باب من رخص فيهما) إذا كانت الشمس مرتفعة.
والحديث الذي رواه أبو داود عن ابن عباس هو: «شَهِدَ عِنْدِي رِجَالٌ مَرْضِيُّونَ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ ـ وأَرْضَاهُمْ عِنْدِي عُمَرُ ـ أَنَّ نَبِيَ الله ـ ﷺ ـ قَالَ: لاَ صَلاَةَ بَعْدَ صَلاَةِ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَلاَ صَلاَةَ بَعْدَ [صلاة] الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ». وفي صحيح مسلم ورد هذا الحديث بهذه الصيغة تقريباً وهي أيضاً من رواية ابن عباس عن عمر، كما جاءت برواية أبي سعيد الخدري وكذلك برواية نافع عن ابن عمر وأيضاً برواية هشام عن أبيه عن ابن

والجواب[7] من وجهين:

- أحدهما أن يسقط المعارضة بما ذكرناه[8] من وجوه للاعتراض[9].

- والثاني أن يرجّح دليله[10] على المعارضة بما نذكره من وجوه الترجيحات[11].

[الاعتراضات على المتن في القول الخارج على سبب]

٥٢ - وأما[1] الخارج على سبب فضربان:

٥٣ - أحدهما أن يكون اللفظ مستقلاً بنفسه دون السبب. والكلام عليه كالكلام على السنة المبتدأة.

وزاد أصحاب مالك في الاعتراض عليها أن قالوا: «إن هذا وارد[1] على سبب فيجب[2] أن يقتصر عليه وذلك مثل استدلالنا[3] في[4] إيجاب

= عمر. وأدق رواية رواها مسلم هي عن عقبة بن عامر الجهني: «ثَلاَثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ الله - ﷺ - يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ أَوْ أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ حَتَّى تَمِيلَ وَحِينَ تُضَيفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ».

(٧) في ب: فالجواب.

(٨) في ب: ذكرنا، بدون الضمير المتصل.

(٩) في ب: الاعتراضات.

(١٠) في ڤ: دليل، بدون الضمير المتصل.

(١١) يبدو هنا نقص في كلا المخطوطتين وهو المتعلق بالضرب الثاني: معارضة بالعلة.

٥٢ - (١) في ب: فأما.

٥٣ - (١) في ڤ: ورد.

(٢) في ڤ: فوجب.

(٣) في ب: استدلال الشافعي.

(٤) في: ساقطة من ب.

الترتيب في الوضوء بقوله ـ ﷺ[٥]! : «إِبْدَؤُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ»[٦] فقالوا: «هذا ورد في السعي فوجب أن يقتصر عليه».

والجواب أن اللفظ إذا استقل بنفسه حمل عندنا على عمومه. فإن لم يسلّم دللنا عليه.

٥٤ ـ **والضرب الثاني** ما لا يستقل بنفسه دون السبب. والذي[١] يخصّه من الاعتراض دعوى الإجمال وذلك مثل أن يستدل الشافعي في مسألة مُدّ عجوة[٢] بما رُوِيَ أنَّ رَجُلاً أَتَى النبيَّ ـ ﷺ! ـ وَمَعَهُ قِلادَةٌ فِيهَا[٣] خَرْزٌ وَذَهَبٌ فَقَالَ: ابْتَعْتُ هَذِهِ بِسَبْعَةِ دَنَانِيرَ، فَقَالَ النبي ـ ﷺ!: لَا! حَتَّى

---

(٥) [ڤ ٢١ و].

(٦) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ١٤٨، ع ١) حيث خرّج فنْسِنْك الحديث: «. . . نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ. فَبَدَأَ بِالصَّفَا» بالاعتماد على سنن كل من أبي داود (المناسك) والترمذي (الحج ـ تفسير سورة البقرة (٢)) والنسائي (الحج) وابن ماجه (المناسك) والدارمي (المناسك) وكذلك على موطأ مالك (الحج).

وأضاف محقِّق **الملخَّص** (ج ١، ص ٤٣٤ و٤٣٥، ب ٢) إلى ما سبق سنن الدارقطني (كتاب الحج، باب المواقيت) عن جابر الذي يروي الحديث بصيغة الأمر كما في **المعونة**: «إنَّ النَّبِيَّ ـ ﷺ ـ لَمَّا دَنَا مِن الصَّفَا قَرَأَ: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ، فَابْدَأُوا (. . .) بِهِ. فَبَدَأَ بِالصَّفا»؛ وأضاف أيضاً **التلخيص الحبير** لابن حجر.

٥٤ ـ (١) في ب: فالذي.

(٢) أنظر **الملخص** (ج ١، ص ٣٦٨، ب ١) وفيه حاول محقِّق النص بيان «مد عجوة» بالاعتماد على **الروضة** للنووي؛ ومقصودها «أن يشتمل العقد على ربوي من الجانبين ويختلف العوضان أو أحدهما جنساً أو نوعاً أو صفة؛ وهو ضربان: أحدهما أن يكون الربوي من الجانبين جنساً، والثاني أن يكون الربوي من الطرفين جنسين وفي الطرفين أو أحدهما شيء آخر».

(٣) في ڤ: وفيها.

تُمَيِّزَ[4]، فيقول المخالف: «هذا مجمل لأنه قضية في عين فيحتمل أن يكون الثمن مثل الذهب الذي في القلادة فنهى لذلك، ويحتمل أن يكون أكثر، فنهى[5] لما ذكرتم؛ فوجب التوقف حتى يعلم[6].

والجواب عنه من أربعة أوجه:

ـ **أحدها** أن يقال: هذا[7] زيادة في السبب[8] المنقول، والحكمُ إذا نُقل مع سبب لم تجز[9] الزيادة في السبب إلا بدليل؛ والذي نُقل من السبب بيع الخرز والذهب بالذهب، والحكم هو النهي فلم تجز الزيادة في ذلك.

ـ **والثاني** أن يبيّن أن الظاهر ما ادّعاه من أن الذهب [8 ظ] الذي مع القلادة أقل من الثمن؛ فإن الغالب أن العاقل لا يبيع خرزاً أو سبعة[10] مثاقيل بسبعة[10] دنانير.

ـ **والثالث** أن يقول: لو كان المنع كما[11] ذكرتم لنُقل إذ لا يجوز أن

---

(٤) في ڨ: هذه بتسعة، وفي ب: هذا بسبعة. وقد خرّج محقق **الملخّص** (ج ١، ص ٣٧٠، ب ٥) هذا الحديث بلفظ أبي داود في **السنن** (كتاب البيوع، باب حلية السيف تباع بالدراهم) عن فضالة بن عبيد الله قال: «أُتِيَ النَّبِيُّ ـ ﷺ ـ عَامَ خَيْبَرَ بِقِلَادَةٍ فِيهَا ذَهَبٌ وَخَرَزٌ ابْتَاعَهَا رَجُلٌ بِتِسْعَةِ دَنَانِيرَ أَوْ بِسَبْعَةِ دَنَانِيرَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ـ ﷺ: لَا حَتَّى تُمَيِّزَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ؛ فَقَالَ: إِنَّمَا أَرَدْتُ الْحِجَارَةَ؛ فَقَالَ النَّبِيُّ ـ ﷺ: لَا حَتَّى تُمَيِّزَ بَيْنَهُمَا. قَالَ: فَرَدَّهُ حَتَّى مُيِّزَ بَيْنَهما.

وكذلك أحال على **شرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الصرف، باب تباع القلادة بذهب) وسنن الدارقطني (كتاب البيوع).

(٥) فنهى: ساقطة من ڨ، وفي ب: فهي.

(٦) في ب: تعلم.

(٧) في ڨ: هذه.

(٨) [ڨ ٢٢ و].

(٩) في ڨ وب: لم يجز.

(١٠) في ب: سبع مثاقيل بسبع.

(١١) في ڨ: لما.

يُنقل ما لا يتعلق به الحكم[١٢] ويُترك ما يتعلق به الحكم[١٢].

ـ **والرابع** أنه لم يفصّل؛ ولو كان كما ذكرتم[١٣] لفصّل وقال: إلا[١٤] إن كان الذهب مثل الثمن.

[الفعــل]

٥٥ ـ فصل: وأما **الفعل** فإنه يتوجّه عليه ما يتوجّه على القول من الاعتراض.

[الاعتراضات على المتن في الفعل]

٥٦ ـ فأول ذلك الاعتراضُ بأن المستدل لا يقول به، وذلك مثل أن يستدل الحنفي[١] في قتل المسلم بالكافر بأن النبي ـ ﷺ! ـ قتل مسلماً بكافر وقال: «أنا أحَقُّ مَنْ وَفَّى بذِمَّتِهِ»[٢]. . . . .

---

(١٢) في ڤ: الحكم به. ويحدث أن تتقدم كلمة في ڤ وتتأخر في ب كما يحدث العكس؛ وقد سبق أن لاحظنا هذا مرة، وسوف ننبه عليه في ما يلي من تحقيق النص (البيان ٣ من الفقرة ٩١).

(١٣) في ڤ: لما ذكروه.

(١٤) في ڤ: لا، بدل: إلا.

٥٦ ـ (١) [ڤ ٢٢ ظ].

(٢) أنظر **الملخص** (ج ٢، ص ٤٤٩ و٤٥٠، ب ٥) وفيه خرّج محقّق النص الحديث بالإحالة على **سنن الدارقطني** (كتاب الحدود) الذي رواه عن ابن عمر مرفوعاً، وذلك: «أنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ قَتَلَ مُسْلماً بِمُعَاهِدٍ وَقَالَ: أنَا أكْرَمُ مَنْ وَفَّى بِذِمَّتِهِ». وعلّق الدارقطني على الحديث: «لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث، والصواب عن ربيعة عن ابن البيلماني مرسلاً عن النبي ـ ﷺ ـ وابن البيلماني ضعيف لا تقوم به حجة إذا وصل الحديث، فكيف بما يرسله! والله أعلم!».

وأحال م.ي. آخندجان نيازي كذلك على **المراسيل** لأبي داود (باب الديات) وترتيب **مسند الشافعي** (كتاب الديات) و**شرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الجنايات، باب المؤمن يقتل الكافر متعمداً) و**المصنف** لعبد الرزاق =

فيقول الشافعي: «هذا[3] لا نقول[4] به، فإن الذي قتله به كان رسولاً وعند أبي حنيفة[5] لا تقتل[6] المسلم بالرسول».

والجواب أن يقول[7]: إنه لمّا قتل المسلم بالرسول دلّ على أنه[8] بالذمي أولى أن يقتل[9]؛ ثم نسخ[10] ذلك في الرسول وبقي في الذمي على مقتضاه[11].

٥٧ ـ **والاعتراض الثاني** أن ينازعه في مقتضاه، وهذا النوع يتوجّه على الفعل من طريقين:

- **أحدهما** أن ينازعه في ما[1] فعل.
- **والثاني** أن ينازعه في مقتضى الفعل.

٥٨ ـ فأما **الأول** فمثل أن يستدل الشافعي في تكرار مسح الرأس بما رُوِيَ أنَّ النَّبِيَّ ـ ﷺ! ـ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً وَقَالَ: «هَذَا وُضُوئِي وَوُضُوءُ الأَنْبِيَاءِ قَبْلِي وَوُضُوءُ خَلِيلِي[1] إِبْرَاهِيمَ ـ عليه السلام! ـ[2]»، فيقول الحنفي: «قوله:

= (كتاب العقول، باب قود المسلم بالذمي) والدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر.

(٣) في ق: هنا، بدل: هذا.

(٤) في ق وب: نقول.

(٥) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٦) في ب: تقد.

(٧) ان يقول: ساقطة من ب.

(٨) في ب: ان.

(٩) أن يقتل: ساقطة من ب.

(١٠) في ق: فسح.

(١١) في ق: على ما اقتضاه.

٥٧ ـ (١) في ق: مما.

٥٨ ـ (١) [ق ٢٣ و].

(٢) في المعجم المفهرس (ج ٧، ص ٢٤١، ع ١) خرّج فنسِنْك الحديث: «وَهُوَ، =

تَوَضَّأَ ثَلَاثاً[٢] معناه: غسل، لأن الوضوء في اللغة هو[٣] النظافة، وذلك إنما يحصل بالغسل فلا[٤] يدخل فيه المسح».

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما** أن يبيّن أن الوضوء في عرف الشرع هو الغسل والمسح وفي[٥] اللغة عبارة عن الغسل، فوجب أن يحمل على عرف الشرع.

- **والثاني** أن يبيّن بالدليل من جهة السياق أو غيره أن المراد به الغسل والمسح.

= فَذَلِكَ وَضُوئِي وَوُضُوءُ خَلِيلِ اللهِ إبْرَاهِيمَ، الأَنْبِيَاءِ، الْمُرْسَلِينَ» وذلك بالإحالة على سنن ابن ماجه (الطهارة) ومسند ابن حنبل.

وانظر أيضاً **الملخص** (ج ٢، ص ٤٥١ و٤٥٢، ب ٢) حيث أحال المحقِّق، بالإضافة إلى ابن ماجه وابن حنبل، على **سنن الدارقطني** (كتاب الطهارة، باب وضوء رسول الله ـ ﷺ) و**معرفة السنن والآثار** للبيهقي و**مجمع الزوائد** للهيثمي (كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء) و**التلخيص الحبير** لابن حجر.

والحديث كما رواه ابن ماجه عن أبيّ بن كعب هو: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ دَعَا بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً فَقَالَ: هَذَا وَظِيفَةُ الْوُضُوءِ أَوْ قَالَ: وُضُوءُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْهُ لَمْ يَقْبَلِ اللهُ لَهُ صَلَاةً؛ ثُمَّ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ: هَذَا وُضُوءُ مَنْ تَوَضَّأَهُ أَعْطَاهُ اللهُ كِفْلَيْنِ مِنَ الأَجْرِ؛ ثُمَّ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً فَقَالَ: هَذَا وُضُوئِي وَوُضُوءِ الْـمُرْسَلِينَ مِنْ قَبْلِي».

ثم إن الذي يستخلص من أقوال أئمة كتب الحديث أن هذا الحديث ورد أيضاً عن ابن عمر بألفاظ متقاربة وأن الدارقطني ضعّف المسيب بن واضح الذي تفرد بهذه الرواية الثانية عن حفص بن ميسرة وأن الهيثمي ضعّف زيد العمي أحد رجالها وصحّح البقية منهم وأن ابن حجر استقصى طرقه وأوضح أنها كلها ضعيفة.

(٣) هو: ساقطة من ب.

(٤) في ف: ولا.

(٥) في ف: في، بدون الواو.

٥٩ ـ والطريق **الثاني** أن يسلّم ما فعله رسول الله ـ ﷺ! ـ لكنه ينازعه في مقتضى فعله وذلك مثل أن يستدل الشافعي[١] في وجوب الاعتدال في الركوع والسجود بأن النبي ـ ﷺ! ـ فعل ذلك[٢]، فيقول المخالف: «فعلُه لا يقتضي الوجوب».

والجواب عنه من ثلاثة أوجه:

---

٥٩ ـ (١)في ڨ: رحمه الله، وقد حدث مراراً أن أسقطت نسخة برانْستون صيغة الترحم بعد: الشافعي، بينما أثبتتها نسخة ڨوتة. وفي كل مرة اتبعنا النسخة الأولى التي سبق أن أشرنا إلى أنها الأصل بالنسبة إلينا. والملاحظ أن مؤلف **المعونة** لم يحل على الإمام الشافعي إلا ثلاث مرات: في فقرة ٢: وأضاف إليه الشافعي رحمه الله في القديم، ثم في ف ١٤: وقال في القديم، وأخيراً في ف ٧٣: في قوله القديم. أما في بقية الحالات التي يذكر فيها: الشافعي، فهو يعني بعض أصحابه من الشافعية حتى وإن انفردت نسخة ڨوتة بإضافة صيغة الترحم.

(٢) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٤، ص ١٥٣، ع ٢) صبغتي: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا رَكَعَ اعْتَدَلَ» (سنن النسائي: التطبيق) ثم: «إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ (سنن الترمذي المواقيت ـ وسنن ابن ماجه: الإقامة ـ مسند ابن حنبل). وانظر أيضاً وفي نفس الجزء، ص ١٥٤، ع ١، هذه الصيغة: «ثُمَّ اسْجُدْ فَاعْتَدِلْ سَاجِداً» (سنن الترمذي: المواقيت). وهكذا نلاحظ أن وجوب الاعتدال في الركوع والسجود لم يرد فقط بصيغة الفعل من النبي ـ ﷺ ـ كما أكّد ذلك الشيرازي في **المعونة**، وإنما ورد أيضاً بصيغة الأمر كما يظهر ذلك في الصيغتين السابقتين بالنظر إلى السجود، وكما يظهر أيضاً بالنظر إلى الركوع والسجود معاً في هذه الصيغة الواردة أيضاً في **المعجم المفهرس** (ج ٤، ص ١٥٤، ع ١): «اعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ، فِي الرُّكُوعِ، فِي الرُّكُوعِ والسُّجُودِ» مع إحالاتها على صحيحي البخاري (المواقيت ـ الأذان) ومسلم (الصلاة) والسنن لكل من أبي داود (الصلاة) والترمذي (المواقيت) والنسائي (الإفتتاح ـ التطبيق) وابن ماجه (الإقامة) والدارمي (الصلاة) ومسند ابن حنبل.

وانظر كذلك تخريج الحديث بالإحالة على هذه المراجع في **الملخّص**، ج ١، ص ١٧٥ و١٧٦، ب ٢ و٣.

ـ **أحدها** أن يقول: فعله عندي يقتضي الوجوب، وإن لم تسلّم دللتُ عليه[٣].

ـ **والثاني** أن يقول: هذا بيان لمجمل واجب في القرآن، وبيان الواجب واجب.

والثالث أن يقول: قد اقترن به أمر وهو قوله ـ ﷺ!: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[٤]، والأمر يقتضي الوجوب.

٦٠ ـ والاعتراض **الثالث** دعوى الإجمال [٩ و]، وهو مثل أن يستدل الشافعي في طهارة المنيّ بأن عائشة ـ رضي الله عنها! ـ قالت: «كُنْتُ أَفْرُكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ! ـ وَهْوَ يُصَلِّي عَلَيْهِ»[١]؛ ولو كان نجساً لقطع[٢] الصلاة؛ فيقول الحنفي: «هذا مجمل لأنه قضية في عين فيحتمل أنه كان قليلاً ويحتمل أنه كان كثيراً، فوجب التوقف فيه».

والجواب أن يبيّن بالدليل أنه كان كثيراً لأن عائشة احتجت بهذا الخبر على طهارته فلا يجوز أن يُحتج بما يُعفى[٣] عنه، ولأنها أخبرت عن دوام الفعل وتكراره ويبعد مع التكرار أن يكون ذلك قليلاً مع الكثرة[٤].

---

(٢) [ڤ ٢٣ ظ].

(٣) أنظر **شرح الكوكب** (ج ٣، ص ٤٤٣) حيث بيّن المؤلف، ابن النجار، أن البخاري هو الذي رواه من حديث مالك بن الحويرث. وقد دقّق المحقّقان للنص، الزحيلي وحماد، الإحالة على **الصحيح** في البيان ٣ من الصفحة ذاتها.

٦٠ ـ (١) سبق تخريج الحديث ضمن تخريج حديث: «إِنْ كَانَ رَطْباً (. . .) في الفقرة ٥٠، بيان ١. وقد سقط من ڤ: كنت، كما سقطت من ب صيغة التصلية؛ عليه: ساقطة من ڤ.

(٢) في ب: اقطع.

(٣) في ب: يعقل.

(٤) مع الكثرة: ساقطة من ب.

٦١ ـ والاعتراض الرابع المشاركة في الدليل مثل أن يستدل الحنفي في جواز ترك[(١)] قسمة الأراضي المغنومة[(٢)] بأن النبي ـ ﷺ! ـ تَرَكَ قِسْمَةَ بَعْضِ خَيْبَرَ[(٣)] فيقول الشافعي: «هذا حجة لي[(٤)] لأنه قسم بعضها[(٥)]، وفعلُه يقتضي الوجوب».

والجواب أن يتأول الفعل ليجمع بينه وبين الترك.

---

٦١ ـ (١) [ڨ ٢٤ و]. ترك: ساقطة من ب.

(٢) في ڨ: اراضي المعتومة.

(٣) صيغة الحديث ـ كما أوردها الشيرازي في **المعونة** وكذلك في **الملخص** (ج ٢، ص ٤٥٧ و٤٥٨) تفيد أن النبي ـ ﷺ ـ قسم القسم الأكبر من خيبر، بينما تفيد غير ذلك الصيغ التي أوردها فنْسنْك ومحقِّق **الملخص**. ففي **المعجم المفهرس** (ج ٥، ص ٣٨٠، ع ١): «فِي مَا قَسَمَ مِنْ خُمُسِ خَيْبَرَ» مع الإحالة على **سنن** ابن ماجه (الجهاد)، ثم: «فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ.قَسَمَ خَيْبَرَ» مع الإحالة على **صحيح** مسلم (المساقاة).

وأحال م.ي. آخندجان نيازي إلى **سنن** أبي داود (كتاب الخراج والإمارة، باب حكم أرض خيبر) و**مسند** ابن حنبل و**نصب الراية** للزيلعي. والذي يستفاد من الحديث الأول الـذي ساقه عن أبي داود وابن حنبل عن بشير بن يسار عن رجال من أصحاب النبي ـ ﷺ ـ هو قسمة الرسول خيبر لما ظهر عليها على ستة وثلاثين سهماً كان له نصفها والباقي «لمن نزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس» حسسب لفظ أبي داود. وأما الثاني من رواية أبي داود أيضاً عن سهل بن أبي حثمة فيفيد تقسيم النبي خيبر إلى نصفين أيضاً: نصف «لنوائبه وحاجته» ونصف «بين المسلـمين قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً»، حسب لفظ أبي داود كذلك وعن إسناد قال عنه الزيلعي نقلاً عن ابن الهادي: «جيد».

والملاحظ أن نسخة ڨوتة أوردت: قسمة بعض حنين. وفي **الملخَّص**: بعض خيبر. أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) في ب: لنا.

(٥) في ڨ: بعضه.

٦٢ - والاعتراض الخامس اختلاف الرواية، وذلك مثل أن يستدل الحنفي في جواز نكاح المُحرِم بأنَّ[1] النَّبيَّ - ﷺ! - تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ[2] وَهُوَ مُحرِمٌ[3]، فيقول الشافعي: «قد رُويَ أنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُمَا حَلالانِ»[4].

---

٦٢ - (١) في ق: لان.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) أنظر مفتاح كنوز السنة (ص ٤٣٥، ع ٢ و٣) وفيه خرّج فنْسِنْك الحديث بالإحالة على صحيحي البخاري ومسلم والسنن لكل من أبي داود والنسائي وابن ماجه والدارمي وموطأ مالك وطبقات ابن سعد ومسند ابن حنبل ومسند الطيالسي وسيرة ابن هشام ومغازي الواقدي.

وانظر الملخص (ج ٢، ص ٤٦٠، ب ٢) حيث أحال على ما سبق باستثناء الموطأ وما تلاه وبإضافة سنن الدارمي والدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر. وقد دقق محقّق النص على عادته الإحالات إلى كتب الحديث فبيّن أن الحديث يقع منها إما في كتاب المغازي (باب عمرة القضاء) كما في البخاري، أو في كتاب النكاح (باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته أو باب المحرم يتزوج) كما في مسلم وابن ماجه، أو في كتاب المناسك أو الحج (باب المحرم يتزوج أو ما جاء في الرخصة في تزويج المحرم أو الرخصة في النكاح للمحرم أو تزويج المحرم) كما في أبي داود والترمذي والنسائي والدارمي. والحديث عن ابن عباس مرفوعاً.

(٤) أنظر مفتاح كنوز السنة (ص ٤٣٥، ع ٣) وفيه خرّج فنْسِنْك الحديث: «تَزَوَّجَهَا حَلاَلاً وَبَنَى بِهَا حَلاَلاً» بالإحالة على مسند ابن حنبل وطبقات ابن سعد.

وانظر أيضاً الملخص (ج ٢، ص ٤٦١، ب ٢) حيث خرّج محقّق النص الحديث بالإحالة على صحيح مسلم وسنن كل من أبي داود والترمذي وابن ماجه والدارمي عن يزيد بن الأصم عن ميمونة مرفوعاً، وذلك في الكتب والأبواب المذكورة في البيان ٣ من هذه الفقرة؛ كما أحال على موطأ مالك (كتاب الحج، باب نكاح المحرم) وترتيب مسند الشافعي (كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم وما يحرم) عن يزيد بن الأصم مرسلاً، وأخيراً على الدراية لابن حجر.

ولاحظ م.ي. آختدجان نيازي أن الترمذي حسّن الحديث بينما صحّحه ابن خزيمة وابن حِبّان. وفي ق: روي، بدون: قد.

والجواب *عنه من وجهين:

- أحدهما*(٥) أن يجمع بين الروايتين إن أمكنه.

- والثاني أن يرجح روايته على رواية المخالف.

٦٣ - والاعتراض السادس دعوى النسخ، وذلك مثل أن يستدل الحنفي في سجود السهو بأنَّ(١) النَّبِيَّ - ﷺ! - سَجَدَ بَعْدَ السَّلَامِ(٢) فيقول له(٣)

---

(٥) ما بين العلامتين ساقط من ڤ.

٦٣ - (١) في ڤ: ان، بدون الباء.

(٢) في ب: السلم.

أنظر المعجم المفهرس (ج ٢، ص ٥١٢، ع ١) وفيه خرّج فنسِنْك صيغتين للحديث: «ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ بَعْدَ التَّسْلِيمِ» مع الإحالة على سنن أبي داود (الصلاة) والموطأ لمالك (النداء) ثم: «سَجَدَهُمَا بَعْدَ التَّسْلِيمِ» بالرجوع إلى مسند ابن حنبل.

وانظر أيضاً الملخص (ج ٢، ص ٤٦٣ و٤٦٤، ب ٣) وفيه - بالإضافة إلى ما سبق - إحالة على كتاب الصلاة من سنن كل من الترمذي (باب ما جاء في سجدتي السهو بعد السلام والكلام) والدارقطني (باب سجود السهو بعد السلام - باب صفة السهو) وترتيب مسند الإمام الشافعي (باب سجود السهو) وشرح معاني الآثار للطحاوي (باب الكلام في الصلاة لما يحدث فيها من السهو) وكذلك على سنن النسائي (كتاب السهو، باب ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين) وأخيراً على الدراية لابن حجر.

والحديث يروى عن أبي هريرة عن ذي اليدين بلفظ أبي داود كما ذكر منذ قليل كما يروى عن ابن مسعود بلفظ الترمذي الذي قال عنه: «هذا حديث حسن صحيح»؛ وصيغته مشهورة وهي أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - صَلَّى الظُّهْرَ خَمْساً فَقِيلَ لَهُ: أَزِيدَ فِي الصَّلَاةِ أَمْ نَسِيتَ؟ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَمَا سَلَّمَ. وكذلك يروى عن عمران بن حصين في حديث الخرباق أن النَّبِيّ - ﷺ - (...) سَلَّمَ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْهَا ثُمَّ سَلَّمَ. وأخيراً يروى عن ابن عمر: «صَلَّى بِنَا رَسُول اللهِ - ﷺ - فَسَلَّمَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ (...) ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَي السَّهْوِ».

(٣) له: ساقطة من ب.

الشافعي: «هذا منسوخ بما روى الزهري[٤] قال: «كَانَ آخِرُ الأَمْرَيْنِ[٥] مِنْ رَسُولِ اللهِ - ﷺ! - السُّجُودَ قَبْلَ السَّلَام»[٦].

والجواب أن يتكلم على الناسخ بما يسقطه[٧] أو[٨] يجمع بينهما بالتأويل.

٦٤ - والاعتراض السابع التأويل وهو مثل[١] أن يستدل الحنفي بأن النبي - ﷺ! - تزوّج ميمونة[٢] وهو مُـحرِم[٣]، فيقول الشافعي: «فيحتمل[٤]

---

(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٥) [ڤ ٢٤ ظ].

(٦) أنظر المعجم المفهرس (ج ٣، ص ٥٣٢، ع ١) حيث خرّج فنسِنْك: «بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتَي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ» بالإحالة على سنن ابن ماجه (الإقامة).
وانظر أيضاً الملخص (ج ٢، ص ٤٦٤، ب ٢) وفيه خرّج محقق النص عن السنن الكبرى للبيهقي (كتاب الصلاة، باب من قال: يسجدهما قبل السلام) وعن التلخيص الحبير لابن حجر حديثاً برواية الشافعي في القديم عن مطرف بن مازن عن معمر عن الزهري: «سَجَدَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - قَبْلَ السَّلَامِ وَبَعْدَهُ وَآخِرُ الأَمْرَينِ قَبْلَ السَّلَامِ».
وذكر م. ي. آخندجان نيازي بحكم البيهقي: «وذكره أيضاً في رواية حرملة إلّا أن قول الزهري منقطع لم يسنده إلى أحد من الصحابة، ومطرف بن مازن غير قوي».
وفي ب ومرة أخرى: السلم، بدل: السلام.

(٧) في ڤ: يسقط، بدون الضمير المتصل.

(٨) في ب: ويجمع.

٦٤ - (١) مثل: ساقطة من ب.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) سبق تخريج الحديث في البيان ٣ من الفقرة ٦٢.

(٤) في ڤ: يحتمل، بدون الفاء.

أنه أراد[٥] مُحرِم بالحَرَم[٦] لا بالإحرام، فيحمله[٧] على ذلك بدليل».

والجواب[٨] أن يتكلم على الدليل بما يسقطه[٩] ليسلم له الظاهر.

٦٥ ـ والاعتراض الثامن المعارضة، وذلك:

ـ قد يكون[١] بظاهر.

ـ وقد يكون[١] بعلة.

● فأما **الظاهر** فمثل أن يستدل الشافعي في رفع اليد حذو المنكب بما رَوَى أبو حُمَيْدٍ السَّاعِدِي[٢] أنَّ النَّبِيَّ ـ ﷺ! ـ رَفَعَ يَدَيْهِ حِذْوَ مَنْكِبَيْهِ»[٣]

---

(٥) أراد: ساقطة من ب.

(٦) في ب: اى الحرم، بدل: بالحرم.

(٧) في ڤ: فيحمل.

(٨) في ب: فالجواب.

(٩) في ڤ: يسقط.

٦٥ - (١) في ب: تكون.

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٦، ص ٥٤٧، ع ١) وفيه خرّج فنسِنْك الحديث بهذه الصيغ: «رَفَعَ [كَانَ] يَرْفَعُ، تَرْفَعُ، يَضَعُ يَدَيْهِ، يَدَيْكَ، رَفَعَهُمَا [(...) حَتَّى يَكُونَا، تَكُونَا، كَانَتَا] حِذْوَ، يُحَاذِي [بهما] مَنْكِبَيْهِ»، وأحال لذلك على صحيحي البخاري (الأذان) ومسلم (الصلاة) وسنن كل من أبي داود (الصلاة) والترمذي (المواقيت ـ السهو) والنسائي (الافتتاح ـ التطبيق ـ السهو) وابن ماجه (الإقامة) والدارمي (الصلاة) ثم إلى **موطأ** مالك (النداء) ومسند ابن حنبل.

وانظر أيضاً **الملخص** (ج ٢، ص ٤٦٧، و٤٦٨، ب ٦) وفيه يحيل محقّق النص على كتب السنن السابقة الذكر إلا الأخير منها وعلى الصحيحين وكذلك على **شرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في افتتاح الصلاة) و**التلخيص الحبير** لابن حجر و**نصب الراية** للزيلعي.

والحديث هكذا أورده أبو داود بلفظه من رواية محمد بن عمرو بن عطاء قال: «سَمِعْتُ أَبَا حُمَيْدٍ السَّاعِدِي في عَشَرَةٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ ـ مِنْهُمْ أَبُو قَتَادَةَ، قَالَ أَبُو حُمَيْدٍ: أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِصَلَاةِ رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ! قَالُوا: فَلِمَ؟ فَوَاللهِ مَا كُنْتَ بِأَكْثَرِنَا لَهُ تَبِعَةً وَلَا أَقْدَمِنَا لَهُ صُحْبَةً! قَالَ: بَلَى! قَالُوا: فَاعْرِضْ!، =

فيعارضه الحنفي بما رَوَى وَائِلُ بْنُ حَجَرٍ[٤] أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ! - رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ أُذُنَيْهِ[٥].

والجواب أن يتكلم [٩ ظ] على المعارضة بما ذكرناه من وجوه[٦] الاعتراضات أو[٧] يرجح دليله على ما عورض[٨] به بما[٩] نذكره في باب الترجيحات - إن شاء الله!.

= قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ - ﷺ - إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتَّى يُحَاذِيَ بِهِمَا مَنْكِبَيْهِ (...) قَالُوا: صَدَقْتَ! هَكَذَا كَانَ يُصَلِّي رَسُولُ اللهِ - ﷺ».

وهو أيضاً من رواية ابن عمر وقد ورد هكذا بلفظ البخاري: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ - ﷺ - كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حِذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضاً وَقَالَ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ! رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ! وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ».

(٤) وائل: ساقطة من ڤ وفيها أيضاً: ابن جُحر. أنظر التعليقات على الأعلام.

(٥) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ٤٨، ع ١) حيث أحال فنسنك على سنن كل من ابن ماجه (الإقامة) والنسائي (الافتتاح - التطبيق - السهو) ومسند ابن حنبل، وذلك لهذه الصيغة، وهي كل ما عثرنا عليه في هذا المرجع: «وَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ (...) يَدَيْهِ إِلَى أُذُنَيْهِ».

وانظر أيضاً **الملخص** (ج ٢، ص ٤٦٩، ب ١) حيث يلاحظ أن هذا الحديث رواه بألفاظ متقاربة كل من أبي داود (**السنن**: كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة) والنسائي، وقد مرّ ذكره منذ قليل، والطحاوي في **شرح معاني الآثار** (كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في افتتاح الصلاة). ويضيف أن قد روى مسلم أيضاً نحوه (**الصحيح**، كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى).

وانظر أيضاً إحالة م.ي. آختدجان نيازي على **التلخيص الحبير** لابن حجر وعلى **نصب الراية** للزيلعي.

(٦) [ڤ ٢٥ و].

(٧) في ب: ويرجح، بدون ألف.

(٨) في ب: اعترض.

(٩) في ب: مما.

● وإن كانت المعارضة **بالعلة**.

فالجواب عنه أن يتكلم عليها بما يتكلم على العلل[10].

[الإقـــرار]

٦٦ ـ **فصل**: وأما **الإقرار** فضربان:

ـ إقرار على **القول** وهو كقوله ـ ﷺ! ـ في الاعتراض[1].

ـ وإقرار على **الفعل** وهو كفعله[2] ـ ﷺ! ـ في الاعتراض[1].

وقد بيّنّا الجميع.

---

(١٠) في ب: العلة.

٦٦ ـ (١) في ڤ إضافة: والجواب، بعد: الاعتراض.

(٢) في ڤ: كقوله، بدل: كفعله.

بَابُ
الإعتِراض عَلَى الإستِدلَال بالإجمَاع



٦٧ ـ وهو على أربعة أوجه:

[الـــردّ]

٦٨ ـ **أحـدها**[١] من جهة الرد، وهو من ثلاثة أوجه:

ـ **أحـدها** ردّ الرافضة[٢] فإن عندهم[٣] الإجماع ليس بحجة في شيء من الأحكام.

والجواب أن يقال: هذا أصل من أصول الدين. فإن لم تسلموا[٤] دللنا عليه. ولأن عندهم وإن لم يكن الإجماع حجة إلا أن فيه[٥] قول الإمام المعصوم[٦] فوجب الأخذ به.

ـ **والـثاني** ردّ أهل الظاهر لإجماع غير الصحابة.

---

٦٨ ـ (١) أحدها: ساقطة من ب.
(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.
(٣) في ب إضافة: ان، بعد: عندهم.
(٤) في ڤ: يسلموا.
(٥) [ڤ ٢٥ ظ]. وفي ڤ: الا ان فيه حجة لان فيه.
(٦) في ڤ: امام المعصوم عندهم.

والجواب[7] أن ذلك أصل لنا؛ فإن لم تسلموا[8] دللنا عليه.

ـ والثالث ردّ أهل الظاهر أيضاً في ما ظهر فيه قول بعضهم وسكت الباقون[9]. فإن عندهم أن ذلك ليس بحجة.

والجواب أن يقال[10]: ذلك حجة. فإن لم تسلموا[8] نقلنا الكلام إليه.

[الاعتراض الثاني]

٦٩ ـ والاعتراض الثاني المطالبة بتصحيح الإجماع، وذلك مثل أن يستدل الشافعي في تغليظ الدِّيَة بالحَرَم بأن عمر ـ رضي الله عنه! ـ[1] وعثمان وابن عباس ـ رضي الله عنهما! ـ[2] غلّظوا الدِّيَة بالحَرَم[3]؛ فيقول المخالف: «هذا قول نفر من الصحابة وليس بإجماع».

---

(٧) والجواب: ساقطة من ب.

(٨) في ڨ: يسلموا.

(٩) في ڨ: وسكت الباقون.

(١٠) في ب: تقال، وفي ڨ: نقال.

٦٩ ـ (١) صيغة الترضّي ساقطة من ب.

(٢) في ب: عنهم. وانظر التعليقات على الأعلام لابن عباس.

(٣) أنظر الملخَّص (ج ٢، ص ٤٨٦ و ٤٨٧، ب ٩) وفيه خرّج محقّق النص هذا الأثر عن السنن للبيهقي (كتاب الديات، باب ما جاء في تغليظ الدية في قتل الخطإ في الشهر الحرام والبلد الحرام) وكذلك عن المصنف لعبد الرزاق (كتاب العقول، باب ما يكون فيه التغليظ) ثم عن المحلّى لابن حزم ونيل الأوطار للشوكاني وأخيراً التلخيص الحبير لابن حجر.

أما قضاء عمر فعن البيهقي وعبد الرزاق برواية مجاهد أنه «قَضَى فِي مَنْ قُتِلَ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ أَوْ فِي الْحَرَمِ أَوْ هُوَ مُحْرِمٌ بِالدِّيَةِ وَثُلُثِ الدِّيَةِ». وعلّق عليه ابن حجر بأنه «منقطع، وراويه ليث بن أبي سليم ضعيف» ونقل عن ابن المنذر حديثاً ورد على لسان عمر يذكر فيه حكمه في المقتول في صيغة قريبة جداً من السابقة. =

والجواب أن يبيّن ظهور ذلك بأن يقول: أمرُ القتل مما يشيع ويذيع[٤] وينتشر ويتحدث به وينقل القضاء فيه، ولا سيما في قضية[٥] عثمان ـ رضي الله عنه! ـ[٦] فإنه قَضَى في امْرَأةٍ قُتِلَتْ فِي زِحَامِ الطَّوافِ بِتَغْلِيظِ الدِّيَةِ[٧]، والطوافُ يحضره[٨] الناس من الآفاق ولَم[٩] يخالفه أحد فدل على أنه إجماع.

[الاعتراض الثالث]

٧٠ ـ والاعتراض **الثالث** أن ينقل الخلاف عن بعضهم، مثل أن يستدل لحنفي في توريث المبتوتة بأنَّ عُثمَانَ ـ رضي الله عنه! ـ وَرَّثَ تُمَاضِرَ بِنْتَ الأَصْبَغِ الْكَلْبِيَّةَ[١] مِنْ عَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ عَوْفٍ[١] بَعْدَمَا بَتَّ طَلاَقَهَا[٢]، فيقول

= وأما قضاء عثمان، فعن السابقين ثم ابن حزم، برواية أبي نجيح أن قد «أَوْطَأَ رَجُلٌ امْرَأَةً فَرَساً فِي الْمَوْسِمِ فَكَسَر ضِلْعاً مِنْ أَضْلاَعِهَا فَمَاتَتْ؛ فَقَضَى عُثْمَانُ فِيهَا بِثَمَانِيَةِ آلاَفِ دِرْهَمٍ لأَنَّهَا كَانَتْ فِي الْحَرَمِ، جَعَلَهَا الدِّيَةَ وَثُلُثَ الدِّيَةِ».

وعن ابن عباس روي أثران، الأول عن البيهقي: «يُزَادُ فِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ فِي الأَشْهُرِ الْحَرَامِ أَرْبَعَةُ آلاَفٍ وَفِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ فِي الْحَرَمِ أَرْبَعَةُ آلافٍ» والثاني عن ابن حزم عن نافع بن جبير «أَنَّ رَجُلاً قُتِلَ فِي الْبَلَدِ الْحَرَامِ وَفِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: دِيَتُهُ اثْنَا عَشَرَ أَلْفاً ولِلشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْبَلَدِ الْحَرَامِ أَرْبَعَةُ آلافٍ».

(٤) ويذيع: ساقطة من ق.

(٥) في ڤ: قصة، بدل: قضية.

(٦) [ڤ ٢٦ و] وصيغة الترضّي ساقطة من ڤ.

(٧) سبق تخريجه في البيان ٢ م من هذه الفقرة.

(٨) في ڤ: بحضرة.

(٩) في ڤ: فلم.

٧٠ ـ (١) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٢) أنظر الملخّص (ج ٢، ص ٤٨٩، ب ٢) وفيه خرّج محقّق النص هذا الأثر =

الشافِعي[٣]: «رُوي عن ابن الزُّبير[١] أنه خالفَ، فإنه قال: وَرَّثَ عُثْمَانُ تُمَاضِرَ[١]. وَأَمَّا أَنَا فَلاَ أَرَى تَوْرِيثَ الْمَبْتُوتَةِ»[٤].

والجواب أن يتكلم على قول ابن الزبير[١] بما يسقطه[٥] ليسلم له الإجماع.

[الاعتراض الرابع]

٧١ - والاعتراض الرابع أن يتكلم [١٠ و] عليه بكل ما[١] يتكلم على متن السنة.

وقد بيّنّاه.

= بالإحالة على **المصنف** لعبد الرزاق (كتاب النكاح، باب طلاق المريض) و**الموطأ** لمالك (كتاب الطلاق، باب طلاق المريض) و**السنن** للبيهقي (كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت)؛ وهذا الخبر برواية أبي سلمة بن عبد الرحمان بن عوف، وقد قال فيه ابن حجر في **التلخيص الحبير** نقلاً عن الشافعي: «هذا منقطع». وقد خرّج م. ي. آخندجان نيازي هذا الأثر عن **المصنّف** لابن أبي شيبة (كتاب الطلاق، باب في الرجل يطلق امرأته ثلاثاً وهو مريض) وعن **المحلّى** لابن حزم، ورواية الأول عن صالح والثاني عن نافع مولى ابن عمر.

(٣) في ق: رضي الله عنه.

(٤) أنظر **الملخص** (ج ٢، ص ٤٩٠، ب ١) حيث خرّج محقّق النص هذا الأثر بالاعتماد على كتب الحديث التي سبق أن أحال عليها لتخريج الأثر المروي في البيان ٢ من هذه الفقرة ذاتها، أي **المصنف** لعبد الرزاق و**السنن** للبيهقي و**المصنف** لابن أبي شيبة و**التلخيص الحبير** لابن حجر. وقد أضاف إليها **ترتيب مسند الشافعي** (كتاب الفرائض).

والخبر برواية ابن أبي مليكة الذي سأل ابن الزبير عن هذه القضية؛ وقد ساقه محقّق نص **الملخّص** بلفظ عبد الرزاق، وهو قريب من لفظ **المعونة**، كما ذكّر بحكم ابن حجر نقلاً عن الشافعي: «هذا حديث متصل».

(٥) في ق: يسقط، بدون الضمير المتصل.

٧١ - (١) في ق: عليه بما، بدل: عليه بكل ما.

بَابُ

الكَلَامِ عَلَىٰ قَوْلِ الوَاحِدِ مِنَ الصَّحَابَةِ



٧٢ ـ والاعتراض عليه من ثلاثة أوجه:

[الاعتراض الأول]

٧٣ ـ **أحدها** أن يقول: «قول الواحد من الصحابة[١] ليس بحجة».

والجواب أن يقول: إن ذلك عندي حجة في قوله (الشافعي في الرسالة)[٢] القديم. فإن لم تسلم[٣] دللت عليه.

[الاعتراض الثاني]

٧٤ ـ والاعتراض **الثاني** أن يعارضه بنص كتاب أو سنة.

والجواب عنه أن يتكلم على ذلك بما يتكلم[١] به على الكتاب والسنة ليبقى له قول الصحابي.

---

٧٣ ـ (١) [ق ٢٦ ظ].

(٢) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٣) في ق: يسلم.

٧٤ ـ (١) في ق: تكلم.

[الاعتراض الثالث]

٧٥ ـ والاعتراض **الثالث** أن ينقل الخلاف عن غيره من الصحابة ليصيّر[١] المسألة خلافاً بين الصحابة[٢].

والجواب أن يتكلم على ما نقل[٣] من الخلاف بما يسقطه[٤] ليسلم له ما احتج به، أو يرجِّحَ ما احتج به على ما عارضه به، إما أن[٥] يقول: الذي رويتُ عنهم أكثر، وقد قال النبي[٦] ـ ﷺ!: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَم»[٧]، أو[٨] رويت أنا عن[٩] الخلفاء الراشدين وقد قال ـ ﷺ!: «*عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي»[١٠] أو يقول: رويت أنا عن أبي بكر وعمر

---

٧٥ ـ (١) في ب: فيصير.
(٢) بين الصحابة: ساقطة من ب.
(٣) في ب: يقول.
(٤) في ڨ: يسقط، بدون الضمير المتصل.
(٥) في ڨ: بان.
(٦) النبي: ساقطة من ب.
(٧) أنظر تخريج أحاديث اللمع (ص ٢٦٨، رقم ٨٠) وفيه خرّج الصدّيقي هذا الحديث بالإحالة على ابن ماجه في السنن (كتاب الفتن، باب السواد الأعظم) عن أنس: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ يَقُولُ: إنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ اخْتِلَافاً فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الأَعْظَمِ». ويعلق المخرّج بأن إسناد الحديث ضعيف.
وانظر أيضاً بياني المرعشلي ٢ و٣ من ص ٢٦٨ حيث دقّق الإحالة على ابن ماجه، ثم علّل ضعف الإسناد بوجود أبي خلف الأعمى فيه، وهو حازم بن أبي عطاء الذي اعتبره ابن حِبّان من المجروحين: «منكر الحديث على قلته».
(٨) في ڨ: انا، بدل: أو.
(٩) في ب: من، بدل: عن.
(١٠) أنظر في تخريج أحاديث اللمع (ص ٢٦٩) هذا الحديث الذي خرّجه الصدّيقي تحت رقم ٨١ من الصفحة ذاتها فأحال على مسند أحمد (في مسند العرباض بن سارية) ثم على سنن كل من الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء =

- رضي الله عنهما![11] - وقد قال - عليه السلام!*[12]: «اقْتَدُوا بِالَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي: أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ - رضي الله عنهما!»[13].

= في الأخذ بالسنة) وأبي داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة) وابن ماجه (المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين). واعتمد كذلك **صحيح** ابن حِبّان (باب الاعتصام بالسنة) **والمستدرك** للحاكم (كتاب العلم).

وقد نقل الصدّيقي الحديث كاملاً برواية العرباض بن سارية: «وَعَظَنَا رَسُولُ اللهِ - ﷺ - يَوْماً (...) قَالَ: أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللهِ والسَّمْعِ والطَّاعَةِ وَإِنْ أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبْشِيٌّ. فَإِنَّ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ فَسَيَرَى اخْتِلَافاً كَثِيراً. فَعَلَيْكُمْ (...) الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ». ونقل الصدّيقي كذلك إضافة الحاكم في رواية: «مِنْ بَعْدِي. عُضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ. وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ! فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَفِي كُلِّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ».

ونبّه على حكم الترمذي: «حسن صحيح» ثم الحاكم: «صحيح على شرطهما» أي شرط الشيخين البخاري ومسلم.

وقام محقق النص على عادته بالإحالة على كتب المسانيد والصحاح التي اكتفى الصديقي على عادته بسرد أسماء أصحابها، وذلك في البيانات ١ إلى ٤ من ص ٢٦٩.

(١١) [ق ٢٧ و].

(١٢) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(١٣) أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ٢٧١، رقم ٨٣) وفيه خرّج الصدّيقي الحديث بالإحالة على **مسند** ابن جنبل (في مسند حذيفة بن اليمان) **وسنن** كل من الترمذي (كتاب المناقب) وابن ماجه (المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله - ﷺ)؛ وكذلك اعتمد ابن حبان نقلاً عن الحافظ الهيثمي في **موارد الظمآن** (كتاب المناقب، باب في ما اشترك فيه أبو بكر وعمر) ثم الحاكم في **المستدرك**. والحديث من طريق عبد الملك بن عمير عن ربعي عن حذيفة.

ولاحظ الصدّيقي أن الترمذي حسّن الحديث وأن البزار وابن حزم قالا عنه: «لا يصح لجهالة وانقطاع فيه» وأن ابن حجر تعقبهما في **التلخيص الحبير** (كتاب القضاء، باب أدب القضاء) وأن الطبراني - نقلاً عن الحافظ الهيثمي في **مجمع الزوائد** (كتاب المناقب، باب في ما ورد من الفضل لأبي بكر وعمر) روى مثل هذا الحديث عن أبي الدرداء وأن إسناده ضعيف.

وانظر تدقيق المرعشلي لإحالات الصدّيقي في البيانات ١ إلى ٨ من ص ٢٧١.



بَابُ
الكَلَام عَلَى فَحْوَى الخِطَاب(*)

(*) في ب: الكلام، بدل: الخطاب.



٧٦ ـ والاعتراض على ذلك من وجوه:

[الاعتراض الأول]

٧٧ ـ **أحدها** أن يطالبه بتصحيح المعنى الذي يقتضي تأكيد الفرع على الأصل، وهو مثل أن يقول الشافعي في إيجاب الكفارة في القتل العمد: «إن[١] الكفارة إنما[٢] وجبت لرفع المأثم؛ فإذا وجبت في قتل الخطإ ولا إثمَ فيه ففي قتل العمد أولى»، فيقول المخالف: «لا أسلّم أن الكفارة وجبت لرفع المأثم لأنها لو كانت لرفع المأثم لما وجبت في القتل[٣] الخطإ لأنه لا[٤] مأثمَ فيه».

والجواب أن يدل على ذلك بأن يقول: الكفارة جُعلت للإثم. والدليل عليه[٥] أنها سميت كفارة لأنها تكفّر السيئة. والدليل[٦] عليه أنها لا تجب إلا في قتل محرّم، فدل اسمها ووضعها على ما ذكرناه.

---

٧٧ ـ (١) إن: ساقطة من ڤ.

(٢) إنما: ساقطة من ب.

(٣) في ڤ: قتل، بدون تعريف.

(٤) لا: ساقطة من ب.

(٥) في ڤ: الدليل، بدون الواو.

(٦) في ڤ: ويدل، بدل: والدليل.

وأما[7] إيجابها في القتل الخطإ[8] فلأن الخطأ نادر في الجنس، فأُلحق بالغالب والنادرُ قد يُلحق بالغالب في الحكم وإن لم يساوه في العلة كالمترفّه في السفر يُلحق بالغالب في الرّخص وإن لم يساوه في المشـقة وكاليائسة[9] في العِدّة[10] أُلحقت بسائر النساء وإن لم تساوهن في الحاجة إلى استبراء الرّحِم.

[الاعتراض الثاني]

٧٨ - والاعتراض **الثاني** أن يقول بموجب التأكيد وهو أن يقول: «لمّا كان القتل[1] العمد أغلظ لا جرمَ غلّطناه[2] بإيجاب[3] القوَد».

والجواب أن يقال: القتل وجب لحق الآدمي وما[4] يجب لحق الآدمي لا يقضى به حق الله - تعالى! - كما لا يقضى حقه في شبه العمد بالدّية المغلّظة.

[الاعتراض الثالث]

٧٩ - والاعتراض **الثالث** الإبطال[1]، وهو أن يقول: يبطل هذا[2] بالردّة

---

(٧) في ق: فاما.
(٨) [ق ٢٧ ظ].
(٩) في ب: كالايسة.
(١٠) في ب: العلة.
٧٨ - (١) في ب: قتل، بدون تعريف.
(٢) في ب: غلظنا، بدون الضمير المتصل.
(٣) في ب: ايجاب، بدون الباء.
(٤) في ب: فما.
٧٩ - (١) الإبطال: ساقطة من ب.
(٢) هذا: ساقطة من ب.

فإنها أعظم [١٠ ظ] في المأثم[٣] من قتل الخطإ ثم وجبت الكفارة في قتل الخطإ ولم تجب في الردة.

والجواب أن يقول: إن[٤] الردّة لما كانت[٥] أغلظ من قتل[٦] الخطأ أوجبنا فيه بحق الله ـ عزّ وجلّ! ـ عقوبة وهي القتل.

[الاعتراض الرابع]

٨٠ ـ والاعتراض الرابع أن يطالبه بحكم التأكيد، وذلك مثل أن يقول الحنفي في إزالة النجاسة بالخل: «إنه إذا جاز بالماء فبالخل أجوز لأنه أبلغ في الإزالة»، فيقول له[١] الشافعي: «فيجب على قولك[٢] أن يقول: إن[٣] الخل أفضل من الماء، لأنه أبلغ وعندك الماء أفضل».

والجواب أن يقول: إنما كان الماء[٤] أفضل لأن فيه نصاً متأولاً فتعلقت الفضيلة به[٥] دون الخل.

[الاعتراض الخامس]

٨١ ـ والاعتراض الخامس أن يجعل التأكيد حجة عليه، وهو مثل أن يقول الشافعي في اللواط: «إنه إذا وجب الحد في الوطىء في القُبُل وهو مما يستباح فَلأن يجب في اللواط وهو مما[١] لا يستباح أولى»، فيقول المخالف:

---

(٣) في المأثم: ساقطة من ب.

(٤) إن: ساقطة من ڨ.

(٥) [ڨ ٢٨ و].

(٦) في ب: من قبل.

٨٠ ـ (١) له: ساقطة من ڨ.

(٢) في ڨ: قول ذلك.

(٣) إن: ساقطة من ب.

(٤) الماء: ساقطة من ڨ.

(٥) في ڨ: القضية، بدل: الفضيلة.

٨١ ـ (١) مما: ساقطة من ڨ.

«هذا هو[٢] الحجة، فإنه لما كان اللواط أغلظ في التحريم جاز ألّا يجعل الحد مظهراً لتغلظه[٣]».

والجواب أن يبطل هذا بأن يقول: لو كان كما ذكرتم[٤] لوجب ألّا يوجب التعزير أيضاً[٥].

[الاعتراض السادس]

٨٢ ـ والاعتراض **السادس** أن يقابل[١] التأكيد بما يسقطه، وهو أن يقول: «إن كان اللواط أشد في التحريم إلا أن الفساد في وطىء النساء أعظم لأنه يؤدّي إلى خلط الأنساب وإفساد الفراش[٢]، فهو بالحد أولى».

والجواب[٣] عنه أن يبطل عليه المقابلة بأن يقول: لو صح هذا لوجب ألا يجب الحد في الزنى بوطىء من[٤] لا زوجَ لها لأنه ليس فيه خلط النسب ولا إفساد الفراش.

---

(٢) هذا: ساقطة من ق.
(٣) [ق ٢٨ ظ]. في ق: لغِلظه.
(٤) في ب: ذكرت.
(٥) أيضاً: ساقطة من ق.
٨٢ ـ (١) في ب: يقال.
(٢) في ب: الفرش.
(٣) في ب: الجواب، بدون الواو.
(٤) في ب: بمن، بدل: بوطىء من.

بَاب

الكلَام عَلَى دَليل الخِطَاب

٨٣ - وهو يجري مجرى الخطاب في أكثر الاعتراضات إلّا أن الذي يكثر فيه وجوه[1]:

[الاعتراض الأول]

٨٤ - أحدها الردّ مثل أن يستدل الشافعي في أن الثمرة تتبع[1] الأصل في البيع قبل التأبير بما رُوِيَ عَنَ النَّبِيِّ - ﷺ! - أنَّهُ[2] قَالَ: مَنْ بَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أنْ تُؤَبَّرَ[3] فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إلاَّ أنْ يَشْتَرِطَهَا الْمُبْتَاعُ»[4]، فدل على أنه إذا باع

---

٨٣ - (١) في ڤ: وحده، بدل: وجوه.

٨٤ - (١) في ب: يتبع.

(٢) أنه: ساقطة من ب.

(٣) [ڤ ٢٩ و] وفي ڤ: يوبّر.

(٤) خرّج الصدّيقي هذا الحديث في تخريج أحاديث اللمع (ص ٣٠٩، رقم ١٠١) بصيغة: يُؤَبَّر، ومثلها ورد في اللمع وفي شرح اللمع وفي نسخة برينْستونْ من المعونة. وقال عنه: «متفق عليه من حديث ابن عمر بلفظ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أنْ يُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلَّذِي بَاعَهَا، إلاَّ أنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ».

وقد بيّن المرعشلي وجه الاتفاق في البيان ٣ من ص ٣٠٩ فأحال على صحيح البخاري (كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل) ثم على صحيح مسلم (كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر).

وانظر أيضاً الملخص (ج ٢، ص ٥١٨، ب ١) حيث خرّج محقّق نصه =

قبل أن يؤبّر فثمرتها للمشتري؛ فيقول الحنفي: «هذا استدلال بدليل الخطاب وعندي أن ذلك ليس بحجة».

والجواب أن يقول: دليل الخطاب عندنا حجة، فإن لم تسلم[5] الخطاب نقلنا الكلام إليه.

والثاني أن يقول: هذا استدلال بنفس الخطاب فإنه قال: «مَنْ بَاعَ»[4] ومَنْ حرف[6] من حروف الشرط، فدل على أن التأبير شرط في كون الثمرة للبائع وعندهم أن ذلك ليس بشرط.

والثالث أن ذكر الصفة في الحكم تعليل. ألا ترى أنه إذا قال [١١ و]: إقطعوا السارق، كان[7] معناه: لسرقته، وإذا[8] قال: إجلدوا الزاني، كان معناه: لزناه؟ فكذلك لما قال: «مَنْ بَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ[3] فَثَمْرَتُهَا

= الحديث بصيغة: «تُؤَبَّرَ» متبعاً في ذلك مؤلِّف الملخَّص وكذلك البخاري في الصحيح. ومن المفيد أن نذكّر بأن الصيغة الكاملة للحديث التي أوردها م.ي. آخندجان نيازي شبيهة بصيغة المعونة (يَشْتَرِطَ، بدل: يَشْتَرِطَهَا) مع إضافة هي: «وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْداً وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ».

وقد أحال المحقّق - بالإضافة إلى الصحيحين - على كتاب البيوع من سنن كل من أبي داود (باب في العبد يباع وله مال) والترمذي (باب ابتياع النخل بعد التأبير والعبد وله مال) والنسائي (باب العبد يباع ويستثني المشتري ماله) ومن موطأ مالك (باب ما جاء في ثمر المال يباع أصله) ومن ترتيب مسند الشافعي (باب ما نهي عنه من البيوع) ومن المصنف لعبد الرزاق (باب بيع العبد وله مال)، كما أحال على كتاب التجارات من سنن ابن ماجة (باب ما جاء في من باع نخلاً مؤبراً أو عبداً له مال) وعلى مسند ابن حنبل.

(٥) في ق: فان يسلم.

(٦) حرف: ساقطة من ب.

(٧) كان: ساقطة من ب.

(٨) في ب: فاذا.

لِلْبَائِعِ »[٤] وجب أن يكون معناه: لكونها مؤبَّرة، وعندهم أن[٩] ذلك ليس بعلة[١٠].

[الاعتراض الثاني]

٨٥ ـ والاعتراض الثاني[١] أن يعارضه بنطق أو بفحوى النطق، وهو التنبيه أو بالقياس[٢]. والكلام عليه أن يتكلم على هذه المعارضات بما يسقطها ليبقى له الدليل.

[الاعتراض الثالث]

٨٦ ـ والاعتراض الثالث أن نتكلم عليه بالتأويل، وهو أن يبيِّن فائدة التخصيص بأن يقول: إنما خص هذه الحال بالذكر لأنه موضع إشكال، مثل أن يستدل الحنفي في إسقاط الكفارة في قتل العمد بقوله[٤] ـ عزَّ وجلَّ!: ﴿ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾[١]، فدل على أنه إذا قتله عمداً لم يجب؛ فيقول الشافعي: «إنما خص الخطأ بالذكر لأنه موضع إشكال حتى لا يظن ظان أنه لا يجب عليه الكفارة لكونه خطأ»؛ أو خص بالذكر لأن الغالب أنه[٢] لا يقع إلا على هذه الصفة مثل أن يستدل[٣] الحنفي في المنع من التيمم في الحضر بقوله[٤] ـ تعالى!: ﴿ وَإِنْ كُنْتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ

---

(٩) ان: ساقطة من ب.

(١٠) في ب: تصلة، ولعلها: تعلة.

٨٥ ـ (١) [ق ٢٩ ظ].

(٢) في ق: القياس، بدون الباء.

٨٦ ـ (١) جزء من الآية ٩٢ من سورة النساء (٤).

(٢) أنه: ساقطة من ب.

(٣) في ق: يقول.

(٤) في ق: لقوله؛ وقد سبق من ناسخ مخطوطة قُوتة مثل هذا وفي هذه الفقرة بالذات.

[. . .] فَلَمْ تَجِدُوا[5] مَاءً فَتَيَمَّمُوا»[6] فدل على أنه إذا لم يكن في السفر لم يتيمم، فيقول الشافعي: «إنما خص السفر لأن الغالب أن الماء لا يعدم إلا في السفر، فاحمِلْه على ذلك بدليل كذا»[7].

والجواب أن يتكلم على الدليل بما يسقطه[8] ليسلم له[9] الدليل.

---

(٥) [ق ٣٠ و].

(٦) جزء من الآية ٤٣ من سورة النساء (٤).

(٧) في ق: كذى وكذي.

(٨) في ق: يسقط، بدون الضمير المتصل.

(٩) في ق: ليسلمه.

بَابُ

الكَلَام عَلَى مَعْنَى الخِطَاب وَهوَ القيَاس



٨٧ ـ والكلام عليه من وجوه:

[الاعتراض الأول]

٨٨ ـ **أحدها** من جهة الرد، وذلك[1] من جهة نفاة القياس في جميع الأحكام.

والجواب أن يقال: إن[2] هذا أصل من أصول الدين، فإن لم تسلم[3] دللت عليه.

٨٩ ـ **والثاني** من جهة مثبتي القياس، وهم أصحاب أبي حنيفة فإنهم يمنعون القياس في مواضع:

- منها في إثبات الأسامي واللغات[1].
- ومنها في إثبات الأبدال.
- ومنها في إثبات المقدرات.
- ومنها في إيجاب الحدود.

---

٨٨ ـ (١) في ب: وهو ذلك.
(٢) إن: ساقطة من ق.
(٣) في ق: يسلم.
٨٩ ـ (١) في ب: في اللغات، بدل: واللغات.

- ومنها في إيجاب الكفارات[٢].
- ومنها في إثبات الزيادة[٣] في القرآن.
- ومنها في إثبات الجمل[٤].

٩٠ - **فأما في إثبات اللغات** فمثل أن يستدل الشافعي أن التسريح[١] صريح في الطلاق بالقياس على لفظ الطلاق، أو يستدل في أن نبيذ التمر يسمى[٢] خمراً بالقياس على عصير العنب، فيقول الحنفي: «هذا إثبات لغة[٣] بالقياس وذلك لا يجوز».

والجواب أن عندنا يجوز ذلك؛ فإن لم تسلم دللت عليه.

٩١ - **وأما في إثبات الأبدال** فمثل أن يثبت الشافعي لهدي المحصر بدلاً قياساً على سائر الهدايا، فيقول الحنفي: «الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس».

والجواب [١١ ظ] أن يقول[١]: عندنا يجوز ذلك؛ فإن لم تسلم دللت[٢] عليه. ثم يناقضهم بالمواضع التي أثبتوا فيها البدل[٣] بالقياس.

٩٢ - **وأما في إثبات المقدَّرات** فهو مثل أن يقول[١] الشافعي في حد

---

(٢) في ڤ: الكفارة.
(٣) [ڤ ٣٠ ظ].
(٤) في ب: الحيل. وما ورد في مخطوطة ڤوتة هو الصحيح.
٩٠ - (١) في ڤ: السراح.
(٢) في ڤ: سمى.
(٣) في ڤ: اللغة.
٩١ - (١) في ڤ: يقال.
(٢) في ڤ: دللنا.
(٣) في ڤ: البدل فيها. وقد سبق أن لاحظنا في البيان ١٢ من الفقرة ٥٤ أن مثل هذا الاختلاف في تقدم كلمة وتأخر أخرى يحدث بين النسختين.
٩٢ - (١) في ب: فهو ان يستدل.

البلوغ: «إن[٢] السنة[٣] السادسة[٤] عشرة[٥] سنة[٦] يُحكم فيها ببلوغ الجارية فحُكم فيها[٧] ببلوغ الغلام كالثامنة[٨] عشرة»، فيقول المخالف: «هذا إثبات تقدير بالقياس، والتقديرُ لا يعرف بالقياس وإنما يعرف بالتوقيف».

والجواب أن يقول: عندنا يجوز؛ فإن[٩] لم تسلم[١٠] دللت عليه. ولأنهم ناقضوا فقدّروا الخرق في الخف بثلاثة أصابع بالقياس على المسح وقدّروا العدد في الحدود[١١] بأربعة بالقياس.

٩٣ ـ وأما في إثبات الحدود فهو مثل قياس الشافعي اللواط على الزنى في إيجاب الحد، فيقول المخالف: «إثبات الحدود لا يجوز بالقياس».

والجواب أن نقول[١]: يجوز ذلك[٢] عندنا؛ فإن لم تسلم دللت عليه.

---

(٢) إن: ساقطة من ڤ.
(٣) السنة: ساقطة من ب.
(٤) في ڤ: السابعة، وفي ب: الستة.
(٥) [ڤ ٣١ و]. وفي ب وڤ: عشر.
(٦) في ڤ: شبه، وقد أصلحها العُمَيريني ، محقق المعونة (ص ٩١، ب ٥)، هكذا: شبهة . وانظر فصل دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الثانية الفرنسية) E.I. (2) وفيها بقلم تحرير الدائرة مقال بالغ Bâligh . ويستفاد منه أن سن البلوغ عند الحنفية والشافعية والحنابلة هو : ١٥، بينما هو عند المالكية: ١٨ وأن أقوالاً أخرى تنسب لفقهاء متقدمين في الزمن.
(٧) في ڤ: يحكم، وبدون: فيها.
(٨) في ب: كالثمان عشر، وفي ڤ: كالثامنة عشر.
(٩) في ڤ: وان.
(١٠) في ڤ: يسلم.
(١١) في ب: في الخعة.
٩٣ ـ (١) في ڤ: يقال.
(٢) ذلك: ساقطة من ب.

ولأنهم ناقضوا فأوجبوا الحد على الرد في قطاع الطريق بالقياس على الرد[٣] في الغنيمة.

٩٤ ـ وأما في **إثبات الكفارات** فهو كقياسنا[١] قتل العمد على الخطإ في إيجاب الكفارة، فيقول المخالف: «إيجاب الكفارة بالقياس لا يجوز».

والجواب[٢] أن يقال: عندنا يجوز ذلك؛ فإن لم تسلّم دللت عليه. ولأنهم ناقضوا فأوجبوا الكفارة على المفطر بالأكل قياساً على المفطر في رمضان[٣] بالجماع.

٩٥ ـ وأما في[١] **إثبات الزيادة في نص القرآن** فمثل قياسنا في إيجاب النية في الوضوء فقالوا: «هذا إثبات زيادة في نص القرآن وذلك نسخ للقرآن[٢] فلا[٣] يجوز بالقياس».

والجواب[٤] أن ذلك ليس عندنا بنسخ ويجوز بالقياس؛ فإن لم تسلم دللت عليه. ولأنهم ناقضوا في ذلك فإن الله ـ تعالى! ـ قال: ﴿ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾[٥] فزادوا فيه: إذا كانوا فقراء، بدليل القياس.

٩٦ ـ وأما في **إثبات الجمل** فهو مثل قياسنا في إجازة[١] المساقاة على

---

(٣) في ب: على الردي.

٩٤ ـ (١) [ڤ ٣١ ظ].

(٢) في ڤ: فالجواب.

(٣) في رمضان: ساقطة من ب.

٩٥ ـ (١) في: ساقطة من ب.

(٢) في ب: القران.

(٣) في ڤ: ولا.

(٤) في ب: فالجواب.

(٥) جزء من الآية ٤١ من سورة الأنفال (٨).

٩٦ ـ (١) في ڤ: اجارة.

المضاربة[٢] فيقول المخالف: «هذا إثبات جملة لا أصل لها بالقياس ولهذا[٣] لا يجوز كما لا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس».

والجواب أن عندنا يجوز كما يجوز إثبات التفصيل. فإن لم تسلم دللنا عليه.

[الاعتراض الثاني]

٩٧ ـ والاعتراض الثاني أن يقول: «أنت لا تقول بالقياس في هذا الحكم» وذلك مثل أن يستدل الحنفي بالقياس في إيجاب الكفارة على الآكل قياساً على المجامع أو يستدل[١] في إيجاب الحد على الردّ في[٢] قُطّاع[٣] الطريق قياساً على الردّ في الغنيمة، وما أشبه ذلك من الأحكام التي لا يجوز إثباتها بالقياس؛ فيقول الشافعي: «القياس عندك في هذه الأحكام باطل فلا[٤] يجوز أن يحتج به».

وتكلف [١٢ و] بعضهم الجواب عنه بأن عندنا إنما لا يجوز إثبات أصل الحدّ[٥] والكفارة في باب لم يثبت ذلك فيه[٦]. فأما في باب وجبت فيه الكفارة بالإجماع واختلف في موضعها فيجوز. وهاهنا الكفارة قد وجبت في

---

(٢) [ڤ ٣٢ و].

(٣) في ڤ: وهذا، بدون اللام. هنا بداية نقص في المطبوع بتحقيق العُمَيْريني ومقداره صفحتان ونصف تقريباً من نسخة ڤوتة التي اعتمدها دون غيرها. وبداية النقص من: فيقول المخالف هذا اثبات تقدير، أي من السطر الثاني من الورقة ٣١ و ونهايته تقع في السطر السابع من الورقة ٣٢ و.

٩٧ ـ (١) او يستدل: ساقطة من ب.

(٢) في: تبدو كأنها ساقطة من ب، بعدما يبدو: الردى.

(٣) في ڤ: قاطع.

(٤) في ڤ: ولا.

(٥) في ب: الحدود، بدل: أصل الحد.

(٦) [ڤ ٣٢ ظ].

الصوم بالإجماع والحدّ قد وجب[٧] في المحاربة وإنما اختلفنا في موضعها فأثبتنا موضعها[٨] بالقياس.

[الاعتراض الثالث]

٩٨ - والاعتراض الثالث منع الحكم في الأصل.

والجواب عنه من ثلاثة أوجه:

- **أحدها** أن يبيّن موضعها مسلّماً، وذلك مثل أن يقيس الشافعي في إيجاب الترتيب في الوضوء على الصلاة فيقول الحنفي: «لا أسلّم الأصل، فإن الترتيب لا يجب في الصلاة؛ فإنه لو ترك أربع سجدات في أربع ركعات فأتى بهن في آخر صلاته أجزاه من غير ترتيب» فيقول الشافعي: «لا خلاف أنه إذا قدّم السجود على الركوع أن ذلك لا يجوز؛ وهذا يكفيني».

- **والثاني** أن يفسر الحكم[١] بتفسير مسلَّم، وذلك مثل أن يقول الحنفي: «إن الإجارة تبطل بالموت لأنه عقد على المنفعة فبطل بموت المعقود له كالنكاح» فيقول[٢] الشافعي: «لا أسلّم الأصل، فإن النكاح لا يبطل بالموت وإنما ينتهي بالموت[٣] كما تنتهي الإجارة بانقضاء المدة». فيفسر الحنفي في[٤] الحكم بأنه يريد أنه يبقى بعد الموت. وهذا مسلّم.

- **والثالث** أن يدل عليه، وذلك مثل أن يقول الشافعي في غسلِ الإناء من *ولوغ الخنزير سبعاً: «إنه حيوان نجس في حال حياته فوجب غسل الإناء

---

(٧) في ب وق: وجبت.

(٨) في ق إضافة: في، بعد: فاثبتنا.

٩٨ - (١) [ق ٣٣ و].

(٢) في ق: ويقول.

(٣) بالموت: ساقطة من ب.

(٤) في: ساقطة من ق.

من*(٥) ولوغه سبعاً كالكلب» فيقول الحنفي: «لا أسلّم الأصل»، فيقول الشافعي: «*أدل عليه بما روي عن النبي - ﷺ! - أنه*(٦) قال: طُهُورُ إنَاءِ أحَدِكُمْ إذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيهِ أنْ يَغْسِلَ سَبْعاً إحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ(٧). فإذا(٨) ثبت الأصل بالخبر صح قياس الخنزير عليه»(٩).

٩٩ - وألحق أصحاب أبي حنيفة بهذا(١) منع الأصل من جهة القياس،

---

(٥) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(٦) ما بين العلامتين ورد محله في ڤ: يدل عليه ان النبى ﷺ.

(٧) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٧، ص ٣٢٠، ع ٢) حيث خرّج فنْسِنْك الحديث بصيغة: «إذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إنَاءِ [أحدكم]، فِيهِ...» وبالإحالة على **صحيح** كل من البخاري (الوضوء) ومسلم (الطهارة) و**سنن** كل من أبي داود (الطهارة) والترمذي (الطهارة) والنسائي (الطهارة - المياه) وابن ماجة (الطهارة) والدارمي (الوضوء) و**مسند** ابن حنبل.

وانظر أيضاً **الوصول إلى الوصول** لابن برهان (ج ٢، ص ٢٩٨، ب ٢) حيث لاحظ محقّق النص، أبو زنيد، أن الحديث «متفق عليه» قبل أن يحيل على بعض كتب الحديث التي مرّ ذكرها في هذه الفقرة بالذات، ومضيفاً إليها الدارقطني في **السنن** والزيلعي في **نصب الراية** وابن حجر في **التلخيص الحبير**.

وقد ذكّر بلفظ آخر لمسلم: «طُهُورُ إنَاءِ أحَدِكُمْ (...) وهي صيغة حديث **المعونة**؛ كما ذكّر بزيادة عن **السنن** للدارقطني تقرّبه أيضاً من صيغة **المعونة** وهي: «الأُولَى بِالتُّرَابِ» أو: «أُولاَهُنَّ بِالتُّرَابِ» أو: «والثَّامِنَةَ عَفِّرُوهُ فِي التُّرَابِ»، أو: «السَّابِعَةَ بِالتُّرَابِ».

وانظر أيضاً **شرح الكوكب المنير** لابن النجار (ج ٢، ص ٣٦٨، ب ١) وفيه خرّج محققا النص، الزّحيلي وحماد، الحديث بالاعتماد على معظم ما مرّ ذكره من كتب الحديث مع إضافة **نيل الأوطار** للشوكاني و**تخريج أحاديث البزدوي** لابن قطلوبغا و**أقضية رسول الله - ﷺ** - لابن فرج المالكي.

ومن الملاحظ أن: إحداهن بالتراب، سقطت من ڤ.

(٨) في ب: واذا.

(٩) [ڤ ٣٣ ظ].

٩٩ - (١) بهذا: ساقطة من ڤ.

وذلك مثل أن يقيس الشافعي الحج على الصوم في أنه لا يفسد بالجماع ناسياً، فيقول الحنفي[٢]: «الأصل غير مسلَّم من جهة القياس؛ فإن القياس أن يفسد الصوم بالجماع ناسياً وإنما لم يفسد استحساناً للخبر؛ والقياسُ على موضع الاستحسان لا يجوز».

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما** أن يقال: إذا ثبت بالخبر أنه لا يفسد صار ذلك أصلاً فكان[٣] القياس عليه[٤] أولى من القياس على غيره.

- **ولأن** الخبر إنما ورد في الأكل ناسياً لا في الجماع ثم قاسوا عليه الجماع فدل على جواز القياس على ما استحسن[٥] بالخبر.

[الاعتراض الرابع]

١٠٠ ـ والاعتراض الرابع [١٢ ظ] منع الوصف في الأصل أو في الفرع أو فيهما.

وقد يكون ذلك على أصل المعلِّل مثل أن يقول الحنفي في المنع من[١] إضافة الطلاق إلى الشرط[٢]: «إنه معنى تتعلق[٣] صحته بالقول فلم يصح تعليقه على الشرط[٤] كالبيع»[٥]، فيقول الشافعي: «عندك[٦] الطلاق لا

(٢) في ب: الشافعي، بدل: الحنفي.
(٣) في ڨ: وكان.
(٤) عليه: ساقطة من ب.
(٥) في ب: في موضع الاستحسان، بدل: على ما استحسن.

١٠٠ - (١) [ڨ ٣٤ و].
(٢) في ب و ڨ: الشعر، بدل: الشرط.
(٣) في ب و ڨ: يتعلق.
(٤) في ڨ: الشعر.
(٥) في ب وبعد البيع إضافة: فبا.
(٦) في ب: عندي.

تتعلق[3] صحته بالقول فإنه يصح بالكتابة وكذلك البيع عندك يصح بالكتابة، فلا يصح الوصف على أصلك».

والجواب عنه[7] أن يفسر بما يسلّم، وهو أن يقول: أريد به أنه يصح بالقول، ولا خلاف أنه يصح بالقول.

١٠١ ـ وأما[1] على أصل[2] **السائل** فمثل أن يقول الشافعي في إيجاب الترتيب في الطهارة: «إنها عبادة يبطلها النوم فوجب فيها الترتيب كالصلاة»، فيقول المخالف: «لا أسلّم أن الوضوء عبادة».

والجواب[3] عنه من ثلاثة أوجه:

ـ **أحدها** أن يبين موضعاً يسلّم، وهو[4] أن يقول: أعلّل التيمم، ولا خلاف أن ذلك عبادة.

ـ **والثاني** أن يفسره بما يسلّم له[5] وهو أن يقول: أريد به أنه طاعة لله ـ عزّ وجلّ! ـ، فهذا[6] مسلّم.

ـ **والثالث** أن يدل عليه بما رُوِيَ عَنِ[7] النَّبِيِّ ـ ﷺ! ـ أَنَّهُ قَالَ: «الْوُضُوءُ شَطْرُ الإِيمَانِ»[8]، فدل على أنه عبادة.

---

(٧) عنه: ساقطة من ب.

١٠١ ـ (١) في ب: فاما.

(٢) أصل: ساقطة من ب.

(٣) في ب: فالجواب.

(٤) وهو: ساقطة من ڤ.

(٥) [ڤ ٣٤ ظ].

(٦) في ب: وهذا.

(٧) في ڤ: لما روي أنّ.

(٨) أنظر المعجم المفهرس (ج ١، ص ١١٠، ع ٢) وفيه إحالة على صحيح مسلم (الطهارة) وسنن كل من الترمذي (الدعوات) والنسائي (الزكاة) وابن =

[الاعتراض الخامس]

١٠٢ ـ والاعتراض الخامس المطالبة بتصحيح العلة.

والجواب أن يدل عليه. والطريق في تصحيحها:
سياق الألفاظ.
والاستنباط.

١٠٣ ـ **فأما الألفاظ** فدلالتها من وجهين:

أحدهما[1] النص.
والثاني[2] الظاهر.

١٠٤ ـ **فالنص** مثل[1] أن يقول الشافعي في بيع الرطب بالتمر: «إنهما مطعومان اتفقا في الجنس واختلفا في حال الإدخار فأشبه الحنطة بالدقيق»، فيدل عليه بما رُويَ أنَّ النَّبيَّ ـ ﷺ! ـ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ: أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إذَا يَبِسَ؟ فَقِيلَ: نَعَمْ! فَقَالَ: فَلَا إذاً[2]!. ومعناه: من أجله.

= ماجه (الطهارة) والدارمي (الوضوء) وكذلك على مسند ابن حنبل، وذلك بصيغة: «الطُّهُورُ شَطْرُ الإيمَان». ثم إن محقِّق **المعونة** (ص ٩٧، ب ٢)، العُمَيريني، لا يحيل إلا على حديث بهذه الصيغة «الطُّهُور (...)» ويعتمد في ذلك مسند ابن حنبل وصحيح مسلم وسنن كل من الدارمي وابن ماجه.

١٠٣ ـ (١) أحدهما: ساقطة من ق.
(٢) الثاني: ساقطة من ق.

١٠٤ ـ (١) مثل: ساقطة من ب.
(٢) أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ٣٠٥ و٣٠٦، ر٩٧) حيث خرّج الصدّيقي الحديث عن **موطأ** مالك (كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر بالرطب) ومن طريق مالك عن الأربعة، أي عن كتاب البيوع من سنن كل من الترمذي (باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة) وأبي داود (باب في التمر =

١٠٥ ـ وأما **الظاهر** فقد يكون:

ـ نطقاً كقوله[1] في بيع[2] البُرّ: «إنه مطعوم[3] جنس». والدليل عليه أنَّ النَّبيَّ ـ ﷺ! ـ نَهى عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ[4]، وذكرُ الصفة في الحكم تعليل، فدل على أن الطعم[5] علة.

ـ وقد يكون سبباً ينقل مع الحكم مثل أن يقول الشافعي: «إن الثيب لا تُجبَر على النكاح لأنها حرة[6] سليمة موطوءة في القُبُل فلا تُجبَر على

= بالتمر) والنسائي (باب اشتراء التمر بالرطب) وأخيراً عن كتاب التجارات من سنن ابن ماجه (باب بيع الرطب بالتمر).

والحديث هو برواية سعد بن أبي وقاص أنه سُئِلَ عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ قَالَ: الْبَيْضَاءُ. قَالَ: فَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ـ ﷺ ـ يُسْأَلُ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطَبِ فَقَالَ ـ عليه السلام: أَيَنْقُصُ إذَا يَبِسَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ!. فَنَهَاهُ عَنْ ذَلِكَ.

ونقل الصدّيقي حكم الترمذي على الحديث: «حسن صحيح».

وانظر أيضاً تدقيق المرعشلي للإحالات على كتب الحديث التي اكتفى الصدّيقي بذكر أصحابها، وذلك في البيانين ٥ و٦ من ص ٣٠٥.

ومن الملاحظ أن قد سقط من ڤ: نعم.

١٠٥ ـ (١) في ڤ: كقولنا. وكثيراً ما تختلف النسختان في استعمال الضمائر المتصلة في مثل هذا المقام؛ فحيث تجد في الواحد: لنا، تجد في الأخرى: له، أو: لك، وهكذا.

(٢) بيع: ساقطة من ب.

(٣) [ڤ ٣٥ و].

(٤) أنظر المعجم المفهرس وفيه خرّج فنسنك الحديث في بابين؛ الأول (ج ١، ص ٢٥٤، ع ١): «باب النَّهْي عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ إلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ» بالإحالة على سنن الدارمي (البيوع)، والثاني (ج ٣، ص ٥٥٢، ع ٢): «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلاً بِمِثْلٍ» بالإحالة على صحيح مسلم (المساقاة) ومسند ابن حنبل.

(٦) في ڤ: حيّة.

النكاح[٧] كالبالغة» فيطالب بالدلالة على صحة العلة فيقول: «الدليل عليه ما رُوِيَ أنَّ خَنْسَاءَ[٨] زَوَّجَهَا أَبُوهَا وَهْيَ ثَيِّبٌ فَخَيَّرَهَا رَسُولُ اللهِ - ﷺ![٩] - فدل على أن للوطىء[١٠] تأثيراً في نفي الإجبار[١١].

١٠٦ - **وأما الاستنباط فضربان:**

التأثير.

وشهادة الأصول.

١٠٧ - **فالتأثير** [١٣ و] هو أن يقول في النبيذ: «إنه حرام لأنه شراب فيه شدة مطربة فكان حراماً كالخمر»، فيقول الحنفي: «ما الدليل على صحة هذه العلة؟»[١]، فيقول: «الدليل على صحتها[٢] التأثير، وهو وجود الحكم

---

(٧) على النكاح: ساقطة من ب.

(٨) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٩) أنظر **الملخص** (ج ١، ص ٤٣٧ و٤٣٨، ب ٤) حيث خرّج محقّق النص الحديث بالإحالة على **الدراية** لابن حجر و**الاستيعاب** لابن عبد البر و**أسد الغابة** لابن الأثير و**ترتيب مسند الإمام الشافعي** للسندي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الولي).

وينقل المحقّق اختلافاً حول حالتها وقت الزواج: أكانت بكراً أم ثيّباً؟ فابن عبد البر ينقل عن ابن المبارك عن الثوري عن عبد الرحمن بن القاسم عن عبدالله بن يزيد بن وديعة عن خنساء بنت خدام بن وديعة، أي عن المعنية بالأمر ذاتها، «أنها كانت يومئذ بكراً» إلا أنه يستدرك: «والصحيح نقل مالك في ذلك» عن عبد الرحمان بن القاسم عن أبيه عن عبد الرحمان ومجمع ابني يزيد بن جارية عن خنساء ذاتها «أنها كانت ثيّباً». وقد ذكر ابن الأثير مثل ذلك. وفي **ترتيب مسند الشافعي** عن خنساء أيضاً «أن أباها زوجها وهي بنت فكرهت ذلك فَأَتَتْ رَسُولَ اللهِ - ﷺ- فَرَدَّ نِكَاحَهَا»؛ إلا أن المحقِّق يرى من المحتمل أن يكون لفظ «بنت» تصحيفاً عن «ثيب».

(١٠) في ب: اللواط.

(١١) في ب: الاخبار.

١٠٧ - (١) [ڨ ٣٥ ظ].

(٢) في ڨ: عليه.

لوجود العلة وعدمه لعدمها[٣]. ألا ترى أن العصير قبل حدوث الشدة مُجمَع[٤] على تحليله ثم حدثت الشدة ولم يحدث غيرها فأجمعوا[٥] على تحريمه، ثم زالت الشدة ولم يزل غيرها وأجمعوا على تحليله؟ ولو قدّرنا عود الشدة لقدّرنا عود التحريم كما قال الله ـ تعالى! : ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾[٦]، فدل على أنه هو العلة».

١٠٨ ـ **وشهادة الأصول** مثل أن يقول الشافعي في القيء: «إنه لا يبطل الوضوء لأن ما لا ينقض قليله الوضوء لم ينقض كثيره الوضوء كالدمع والعرق» فيقال له: «ما الدليل على صحة هذه العلة؟» فيقول: «شهادة الأصول، وذلك أن الأصول متفقة على التسوية بين القليل والكثير في ما ينقض وفي ما لا ينقض[١] الوضوء. ألا ترى أن البول والغائط والنوم والمباشرة[٢] لمّا نقض استوى قليله وكثيره؟ وما لا ينقض *كالدمع والعرق والكلام*[٣] يستوي فيه القليل والكثير، فدل على ما قلناه.

[الاعتراض السادس]

١٠٩ ـ والاعتراض السادس عدم التأثير، وهو وجود الحكم مع عدم العلة، وذلك ضربان:

ـ أحدهما عدم التأثير في وصف إذا سقط[١] من العلة تنتقض العلة.

ـ والثاني عدم التأثير في وصف إذا سقط[١] من العلة لم تنتقض العلة.

---

(٣) في ب: بعدمها.

(٤) في ب: يجمع.

(٥) في ڨ: واجمعوا.

(٦) جزء من الآية ٢٨ من سورة الأنعام (٦).

١٠٨ ـ (١) [ڨ ٣٦ و]. الوضوء: ساقطة من ڨ.

(٢) والمباشرة: ساقطة من ڨ.

(٣) ما بين العلامتين ورد محله في ب: ايضا.

١٠٩ ـ (١) في ڨ: اسقط.

١١٠ ـ فأما **الأول** فالجواب عنه من وجوه:

١١١ ـ أحدها أن يقول: التأثير إنما يطلب في قياس العلة وهذا قياس دلالة، وذلك مثل أن يقول الشافعي في النية في الوضوء: «إنها[١] طهارة عن حدث فافتقرت إلى النية كالتيمم»، فيقول الحنفي: «لا تأثير للطهارة فإن ما ليس بطهارة أيضاً يفتقر[٢] إلى النية وهو الصوم والصلاة[٣]»، فيقول: «هذا ليس بقياس علة وإنما هو قياس دلالة، والتأثير إنما يلزم في[٤] قياس العلة لأن المعلِّل يدّعي أن الحكم ثبت بهذه[٥] العلة ولا يعلم ثبوت الحكم بالعلة إلا بالتأثير؛ فأمّا في قياس الدلالة فلا يلزم لأنه لم يدع[٦] أن الحكم ثبت بهذه العلة وإنما ادّعى[٧] أن ذلك دليل على الحكم، ولهذا لزم التأثير في العلل العقلية *ولم يلزم في الأدلة العقلية*[٨].

١١٢ ـ والثاني أن يقول: هذه العلة منصوص عليها فلا[١] تحتاج إلى التأثير، وذلك مثل أن يقول الشافعي في ردّة المرأة: «إنه كفر بعد إيمان فأوجب القتل كردّة الرجل» فيقول المخالف: «لا تأثيرَ لقولك: كفر[٢] بعد إيمان، فإن كفر الرجل [١٣ ظ] لو كان قبل الإيمان لأوجب[٣] القتل» فيقول:

---

١١١ ـ (١) في ڤ: انه.
(٢) [ڤ ٣٦ ظ].
(٣) في ب: والصوم، بدل: والصلاة.
(٤) في: ساقطة من ڤ.
(٥) في ڤ: لهذه.
(٦) في ب: لم يدعي.
(٧) في ب: ادعا.
(٨) ما بين العلامتين ساقط من ب، وقد أضيف على هامش ب بقلم ناسخ مغاير، ومعه: صح.

١١٢ ـ (١) في ڤ: ولا.
(٢) كفر: ساقطة من ب.
(٣) في ب: لوجب، وفي ڤ: اوجب.

«الكفر بعد الإيمان منصوص عليه[٤] *بقوله ـ ﷺ!*[٥]: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلَّا بِإحْدَى ثَلَاثٍ: كُفْرٍ بَعْدَ إيمَانٍ»[٦]، والتأثير إنما[٧] يتوصل به إلى معرفة علة الشرع بالاستنباط؛ فإذا نص عليه صاحب الشرع ثبت كونه علة فاستغنى[٨] عن تعرف ذلك بالاستنباط.

١١٣ ـ والثالث أن يبيّن تأثيرها في موضع من المواضع، وذلك مثل أن يقول الشافعي في لبن الميتة: «إنه نجس[١] لأنه مائع غيرُ الماء لاقى نجاسة فنجس كما لو وقع في اللبن نجاسة» فيقول الحنفي: «لا تأثيرَ لقولكم[٢]: غَيرُ الماء، لأن الماء أيضاً ينجس[٣] بملاقاة النجاسة وهو ما دون القلتين» فيقول: «تأثيره في القلتين، والتأثير يكفي في موضع واحد، فإنه لو اعتبر في جميع المواضع [لـ]ـصار عكساً وليس من شرط العلة العكس».

١١٤ ـ وأما عدم التأثير في ما لا تنتقض العلة بإسقاطه فالجواب عنه[١] من وجوه:

---

(٤) [ڤ ٣٧ و].

(٥) ما بين العلامتين ورد محله في ب: قال النبي ﷺ.

(٦) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ٤٩٢، ع ٢) وفيه يخرّج فنسِنْك الحديث: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ . . .» بالإحالة على صحيحي البخاري (الديات) ومسلم (القسامة) وسنن كل من أبي داود (الحدود) والترمذي (الحدود) والنسائي (التحريم) والدارمي (السير) وأخيراً **مسند** ابن حنبل.

ونضيف إلى ما سبق **سنن** ابن ماجه التي يحيل عليها محقّق نص **المعونة** (ص ١٠١، ب ٢) وذلك في كتاب الحدود، باب لا يحل دم امرىء مسلم إلا في ثلاث.

(٧) إنما: ساقطة من ب.

(٨) في ڤ: واستغنى.

١١٣ ـ (١) في ڤ: يحبس، بدل: نجس.

(٢) في ڤ: لقولك. وقد سبق (ف ١٠٥، ب ١) أن نبهنا على اختلاف النسختين المتكرر في استعمال الضمائر المتصلة في مثل هذا المقام.

(٣) ينجس: ساقطة من ب.

١١٤ ـ (١) [ڤ ٣٧ ظ].

١١٥ ـ أحدها أن يقول: هذه الزيادة ذكرتها للتأكيد، وذلك مثل أن يقول الشافعي في المتولِّد بين الظباء والغنم: «إنه لا زكاةَ فيه لأنه متولّد بين[١] أصلين لا زكاةَ في أحدهما بحال، فلم تجب فيه الزكاة كما لو كانت الأمهات من الظباء» فيقول المخالف: «لا تأثيرَ لقولك بحال، فإنك لو اقتصرت على قولك: لا زكاةَ في أحدهما، لم ينتقض[٢] بشيء؛ فقولك: بحال، حشو في العلة لا يحتاج إليه» فيقول الشافعي: «هذا[٣] ذكرته للتأكيد، وتأكيدُ الألفاظ لغة العرب فلا[٤] يعدّ حشواً؛ ولهذا قال الله ـ تعالى!: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾[٥] فأكد ثم أكد ولم يُعدّ ذلك لغواً».

١١٦ ـ وجواب آخر[١] أن يقول: هذه الزيادة ذكرتها لتأكيد الحكم[٢]، وذلك مثل أن يقول الشافعي[٣] في القذف: «إنه يتعلق به رد الشهادة لأنها كبيرة توجب الحد فتعلق بها[٤] رد الشهادة كالزنى» فيقول المخالف: «قولك: يوجب الحد، حشو في العلة[٥] لا يحتاج إليه». والجواب أن يقول: تعلقُ الحد بها يدل[٦] على تأكدها، وتأكّدُ العلة يوجب تأكيد الحكم وما يوجب تأكيد الحكم لا يعدّ لغواً.

---

١١٥ ـ (١) في ڤ: من، بدل: بين.
(٢) في ب: لا ينتقض.
(٣) هذا: ساقطة من ڤ.
(٤) في ڤ: ولا.
(٥) الآية ٣٠ من سورة الحجر (١٥).

١١٦ ـ (١) في ڤ: والجواب الثاني.
(٢) في ب: للتاكيد للحكم.
(٣) الشافعي: ساقطة من ب.
(٤) [ڤ ٣٨ و].
(٥) في اللغلة.
(٦) في ب: يدل.

١١٧ ـ وجواب آخر[1] أن يقول: هذه الزيادة ذكرتها للبيان، وذلك مثل أن يقول الشافعي في التحري في الأواني: «إنه جنس يدخله التحري إذا كان عدد المباح أكثر، فدخله التحري وإن لم يكن عدد المباح أكثر كالثياب» فيقول المخالف: «لا تأثيرَ لقولك: إذا كان عدد المباح أكثر[2]، فإنك لو قلت: جنس يدخله التحري، لكفى[3]؛ فقولك: إذا كان عدد المباح أكثر، حشو لا تحتاج إليه. فهو كما لو قال: مطعوم مقتات جنس»، فيقول الشافعي: «هذا بيان لما تقتضيه العلة[4]، وذلك أني لو قلت: جنس [١٤ و] يدخله التحري، لكان معناه: إذا كان عدد المباح أكثر؛ وبيان ما يقتضيه الكلام لا يعدّ حشواً ويخالف ذكر القوت مع الطعم لأن ذلك ليس ببيان لمعنى العلة. ألا ترى أن ذكر[5] القوت يخرج من العلة ما ليس بقوت؟ وهذا بيان لمعنى العلة. ألا ترى أنه لا يخرج به من العلة شيء؟ فوِزانه أن يضيف إلى الطعم ما هو بيان لمعناه بأن يقول: مطعوم للآدميين من[6] جنس فيجوز حين كان ذلك معنى المطعوم».

١١٨ ـ وجواب رابع[1] أن يقول: هذه الزيادة لتقريب الفرع من الأصل، وذلك مثل أن يقول الشافعي في جلد الكلب: «إنه[2] لا يطهر

---

١١٧ ـ (١) في ڤ: والجواب الثالث.
(٢) أكثر: ساقطة من ب.
(٣) في ب: اكتفى.
(٤) [ڤ ٣٨ ظ].
(٥) في ب: يذكر.
(٦) في ڤ: في، بدل: من.

١١٨ ـ (١) في ڤ: والجواب الرابع. وقد سبق أن لاحظنا مراراً أن النسختين تختلفان هكذا وفي مثل هذا المقام اختلافاً قد يتجاوز أحياناً استعمال صيغتي المعرفة أو النكرة؛ أنظر مثلاً ف ١١٦، ب ١.
(٢) إنه: ساقطة من ڤ.

بالدباغ لأن ما بعد الدباغ[٣] حالة[٤] يُحكم فيها بطهارة جلد الشاة فوجب أن يحكم فيها بنجاسة جلد الكلب[٥]، أصله[٦] حالة الحياة[٧]» فيقول الحنفي: «لا تأثيرَ لقولكم[٨]: يحكم فيها بطهارة[٩] جلد الشاة، فإنك لو قلت: حالة يحكم فيها بنجاسة جلد الكلب، [لـ]ـكفى والزيادة[١٠] عليه حشو» فيقول الشافعي: «هذه الزيادة ذكرتها لتقريب الفرع من الأصل؛ وإن ما[١١] بعد الدباغ يجري مجرى حالة الحياة[١٢] بدليل أنهما يستويان في إيجاب الطهارة؛ فإذا لم تؤثر الحياة في طهارة جلد الكلب دلّ على أن الدباغ مثله. وتقريب الفرع من الأصل يزيد في الظن فلا يعد حشواً».

[الاعتراض السابع]

١١٩ ـ والاعتراض السابع النقض، وهو وجوبُ العلة ولا حكم[١]، على قول من لا يرى تخصيص العلة.

فالجواب عنه من وجوه:

١٢٠ ـ أحدها ألّا يسلّم مسألة النقض وذلك مثل[١] أن يقول الشافعي في تحالف المتبايعَيْن عند هلاك السلعة: «إنه فسخ بيع يصح مع ردّ العين

(٣) في ڤ: ما يعد للدباغ.
(٤) في ڤ: حاله.
(٥) الكلب: ساقطة من ڤ.
(٦) أصله: ساقطة من ڤ.
(٧) في ڤ: كَحال الحيَوة.
(٨) في ڤ: لقولك.
(٩) [ڤ ٣٩ و].
(١٠) في ڤ: الزيادة، بدون الواو.
(١١) في ڤ: واما.
(١٢) في ڤ: حال الحيوة.
١١٩ ـ (١) في ڤ: فلا حكم.
١٢٠ ـ (١) في ب: كمثل.

فصح مع ردّ القيمة كما لو اشترى ثوباً بعبد وتقابضا[٢] ثم هلك العبد ووجد مشتري الثوب بالثوب عيباً» فيقول الحنفي: «هذا يبطل بالإقالة» فيقول الشافعي: «لا أسلّم الإقالة، فإنها تجوز مع هلاك السلعة».

١٢١ ـ **والثاني** ألّا يسلّم وجود العلة، وذلك مثل أن يقول الحنفي في المضمضة: «إنها تجب في الغسل لأنه عضو يجب غسله من النجاسة فوجب غسله من الجنابة كسائر الأعضاء» فيقول الشافعي: «هذا يبطل بالعين» فيقول المخالف: «العين عندي[١] لا يجب غسلها[٢] من النجاسة» فلا يلزم النقض.

١٢٢ ـ **والثالث** أن يدفع النقض بمعنى اللفظ وذلك شيئان:

مقتضى اللفظ.

وتفسير اللفظ.

ـ فأما **مقتضى اللفظ** فهو مثل أن يقول الشافعي في مهر المستكرهة على الزنى: «ظَلمها بإتلاف ما يُتقوَّم فلزمه[١] الضمان كما لو أتلف عليها مالها» فيقول الحنفي: «هذا[٢] يبطل بالحربي إذا وطئها [١٤ ظ]» فيقول: قولنا: ظَلمها، يرجع إلى هذا[٣] المستكرِه[٤] الذي هو من أهل الضمان إذ لا يجوز أن[٥] يخلو[٦] قولنا: ظَلمها، من فاعل معيّن، وَليس إلا هذا

---

(٢) [ڤ ٣٩ ظ].

١٢١ ـ (١) العين: ساقطة من ب، وعندي: ساقطة من ڤ.

(٢) في ڤ: غسله. وكثيراً ما يقع استعمال المذكر بدل المؤنث أو العكس، وذلك في كلا النسختين. وقد سبق أن نبهنا على بعض النماذج من هذا الخلط، خاصة في تصريف الأفعال في الماضي والمضارع، في صيغة الغائب المفرد.

١٢٢ ـ (١) في ڤ: فلزم، بدون الضمير المتصل.

(٢) [ڤ ٤٠ و].

(٣) في ڤ وب: هذه.

(٤) في ڤ: المستكرهة.

(٥) يجوز أن: ساقطة من ب.

(٦) في ڤ: يخلوا. وقد وقع هذا مراراً من ناسخ مخطوطة ڤوتة، وسوف لا ننبه عليه في ما يلي من تحقيق النص.

المستكرِه[٤] الذي هو من أهل الضمان، فصار كأنا قلنا: هذا الذي هو من أهل الضمان ظَلمها، ومثل أن يقولَ الشافعي في ضمان المنافع بالغصب: «إن ما ضُمن بالمسمَّى في العقد الصحيح جاز أن يضمن بالإتلاف بالعدوان المحض كالأعيان» فيقول[٧] [الحنفي]: «هذا يبطل بالحربي فإنه يضمن المنافع بالمسمَّى في العقد الصحيح ولا يضمن بالإتلاف» فيقول الشافعي: «هذا لا يلزم لأنا لم نقل: إن من ضمن بالمسمَّى ضمن بالإتلاف، وإنما قلنا: ما ضمن بالمسمَّى ضمن بالإتلاف؛ وتلك المنافع يجوز أن تضمن بالإتلاف وهو إذا[٨] أتلفها مسلم أو ذمي[٩]»، فلا يلزم النقض.

ـ **وأما التفسير** فهو أن يحتمل اللفظ أمرين احتمالاً واحداً فيفسره[١٠] بأحدهما ليدفع النقض وذلك مثل..........[١١].

١٢٣ ـ وألحق أصحاب أبي حنيفة بذلك أجوبة أخر:

١٢٤ ـ **أحدها** التسوية بين الأصل والفرع في مسألة النقض، وذلك مثل أن يقول في إيجاب الإحداد على المبتوتة بأنها معتدة بائن فلزمها الإحداد كالمتوفَّى عنها زوجها، فيقال له[١]: «هذا ينتقض بالذمية» فيقال[٢]: «يستوي

---

(٧) في ڨ: فقال. وكثيراً ما تختلف النسختان في تصريف هذا الفعل أو حتى في استعمال مرادفاته، كما مرّ بنا ذلك مراراً.

(٨) في ب: اذ.

(٩) [ڨ ٤٠ ظ].

(١٠) في ڨ: فيفسّر. وقد سبق أن لاحظنا مراراً أن النسختيين تختلفان في استعمال الضمير المتصل أو إسقاطه في مثل هذا الموضع.

(١١) مثل: ساقطة من ڨ. والبياض في كلا النسختين يمثل مساحة ست أو سبع كلمات.

١٢٤ ـ (١) له: ساقطة من ب.

(٢) في ڨ: فقال.

فيه الفرع والأصل[٣] فإن الذمية لو كانت متوفًّى عنها زوجها لم يجب عليها أيضاً الإحداد».

وهذا ليس بجواب عندنا لأنا نقضنا بالذمية المبتوتة فقالوا: «وينتقض أيضاً بالذمية[٤] المتوفًّى عنها زوجها». فيصير النقض نقضين.

١٢٥ ـ والثاني إن قالوا: «هذا موضع استحسان مثل[١] أن يقول الحنفي[٢] في الكلام في الصلاة ناسياً: إن ما أبطل العبادة عمدُه[٣] أبطلها سهوه كالحدث» قلنا[٤]: ينتقض بالأكل في الصوم، فقالوا: «هذا استحسان».

والجواب أن هذا تأكيد للنقض[٥] لأن معناه أن النص دل على انتقاضه فيكون آكد للنقض.

١٢٦ ـ والثالث إن قالوا: «إن[١] عندنا تخصيص العلة جائز» فهذا[٢] ليس بشيء لأنهم دخلوا معنا على مراعاة الطرد والاحتراز من النقض؛ ولهذا احترزوا من سائر النقوض ولم يرجعوا فيها إلى جواز التخصيص.

---

(٣) في ق: الاصل والفرع. وكثيراً ما تختلف النسختان في تقديم كلمة وتأخير أخرى، كما في هذا المقام وسبق أن نبهنا عليه.

(٤) في ب: وينتقض بالمتوفى.

١٢٥ ـ (١) [ق ٤١ و].

(٢) الحنفي: ساقطة من ب.

(٣) في ق: عمدة.

(٤) في ب: فقلنا.

(٥) في كلا النسختين: للنقص، وقد أصلحناه بما بدا لنا مناسباً للمقام.

١٢٦ ـ (١) إن: ساقطة من ب.

(٢) في ب وق: وهذا؛ وقد استحسنا استعمال الفاء بدل الواو.

[الاعتراض الثامن]

١٢٧ ـ والاعتراض الثامن الكسر، وهو وجود معنى العلة ولا حكم.

والجواب عنه[1] أن يبيّن أن ما أورده[2] ليس في معنى العلة، وذلك مثل أن يقول الشافعي في بيع ما لم يره المشتري: «إنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد حالَ العقد فلم يصح بيعه[3] كما لو قال: بعتك ثوباً» فيقول المخالف: «هذا ينكسر به إذا تزوج امرأة لم يرها فإنها مجهولة الصفة عند العاقد حالَ العقد ثم يصح» [١٥ و] فيقول الشافعي: «ليس النكاح كالبيع في هذا الحكم لأن للجهالة من التأثير في باب البيع ما ليس لها في النكاح؛ ولهذا لو تزوج امرأة لم يرها ثم رآها لم يثبت له الخيار، ولو اشترى سلعة لم يرها ثم رآها [لـ]ـثبت له الخيار؛ فجاز أن يكون عدم الرؤية في النكاح لا يمنع الصحة وفي البيع يمنع الصحة».

[الاعتراض التاسع]

١٢٨ ـ والاعتراض التاسع القول بموجب العلة، وهو[1] ضربان:

أحـدهما في علة دل بها على إبطال سبب الحكم.

والـثاني في علة دل بها على تعيين الحكم.

١٢٩ ـ **فأما الأول** فالجواب عنه من ثلاثة أوجه:

ـ **أحـدها**[1] أن هذا رجوع في السؤال، وذلك مثل أن يقول الشافعي

---

١٢٧ ـ (١) عنه: ساقطة من ب.

(٢) في ب: افرده.

(٣) [ق ـ ٤١ ظ].

١٢٨ ـ (١) في ق: وذلك. وكثيراً ما تختلف النسختان في استعمال اسم الإشارة أو الضمير المنفصل.

١٢٩ ـ (١) أحدها: ساقطة من ق. وكثيراً ما تختلف النسختان في التنبيه على التقسيم أو الإمساك عنه.

في الإجارة: «إنها لا تبطل بالموت[٢] لأنه معنى يزيل التكليف فلا[٣] يبطـ الإجارة مع سلامة المعقود عليه كالجنون» فيقول الحنفي: «أنا أقول بموجبه فإن عندي لا تبطل بالموت وإنما تبطل بانتقال الملك؛ ولهذا لو أجر دار غيره بوكالة أو وصية ثم مات لم تبطل» فيقول: «هذا رجوع عن السؤال، فإنك سألتني عن الإجارة: هل تبطل بالموت؟ ثم طالبتني بالدليل على ذلك[٤] فلا يقبل رجوعك».

- والجواب **الثاني** أن يقول: إن تعليلي يقتضي ألّا[٥] يبطل به ولا يكون سبباً فيه، وعندك وإن لم يبطل بالموت إلا أنه سبب فيه لأن بالموت ينتقل[٦] الملك ويبطل العقد.

- **والثالث** أن يجعل ذلك دليلاً على الأمرين[٧]، وذلك مثل أن يقول الشافعي في من نسي الماء في رحله وصلى[٨] بالتيمم: «إنه يجب عليه الإعادة لأنها[٩] طهارة فلا يسقط فرضها بالنسيان كإزالة[١٠] النجاسة» فيقول الحنفي: «عندي لا يسقط بالنسيان وإنما يسقط[١١] بالنسيان والسفر» فيقول الشافعي: «يجمع بين الأمرين فيقول: ولا يسقط بالنسيان والسفر، أصله ما ذكرنا».

---

(٢) [ق ٤٢ و].

(٣) في ق: ولا. وقد لاحظنا المرات العديدة كيف تختلف النسختان في استعمال أداة الربط، الفاء أو الواو. وفي كل مقام حاولنا اختيار الأنسب، مع التنبيه على ذلك.

(٤) ذلك: ساقطة من ب.

(٥) في ق: انه لا.

(٦) في ق: انتقل.

(٧) في ق: امرين.

(٨) [ق ٤٢ ظ].

(٩) في ب: لانه.

(١٠) في ق: دليله ازالة.

(١١) في ق: سقط.

١٣٠- وأما الضرب **الثاني** وهو ما دل به على نفس الحكم فالجواب عن القول بموجبه أن يبيّن[١] أن عمومه أو ظاهره أو تفسيره يمنع من القول بموجبه.

- فأما **العموم** فمثل أن يقول الشافعي: «إن القيام في السفينة واجب لأنه فرض في غير السفينة فوجب في السفينة كسائر الفروض» فيقول المخالف: «أنا أقول بموجبه؛ فإن القيام يجب في السفينة وهو إذا كانت واقفة» فيقول الشافعي: «قولنا: فوجب[٢] في السفينة، عام في جميع الأحوال في حال قيام السفينة وفي حال السير».

- وأما **الظاهر** فهو مثل أن يقول [١٥ ظ] الشافعي[٣] في زكاة الحلي: «إنه مال[٤] يجب فيه الزكاة[٥] بالحول والنصاب فوجب أن يتنوع نوعين: نوعاً يجب فيه الزكاة ونوعاً لا يجب فيه الزكاة كالماشية» فيقول المخالف: «أنا أقول بموجبه؛ فإن عندي يتنوع نوعين: نوعاً يجب فيه الزكاة وهو ما كان للبالغ[٦] ونوعاً لا يجب فيه الزكاة وهو ما كان[٧] للصبي، فيقول: «ظاهر التعليل يقتضي أن يتنوع في نفسه، وفي ما ذكرتم لم يتنوع المال في نفسه[٨] وإنما يتنوع[٩] المالك؛ فمالك يجب عليه ومالك لا يجب عليه».

- وأما **التفسير** فهو مثل أن يقول الحنفي في الخيل: «إنه يجب فيها

---

١٣٠ - (١) أن يبين: ساقطة من ب.

(٢) [ق ٤٣ و].

(٣) في ق: رحمه الله.

(٤) في ق: انه ما.

(٥) في ق: فيه الزكوة.

(٦) في ق: في البايع.

(٧) كان: ساقطة من ب.

(٨) في نفسه: ساقطة من ق.

(٩) في ب: تنوع.

الزكاة لأنها[10] بهيمة تجوز[11] المسابقة عليها[12] فجاز أن يتعلق بها الزكاة كالإبل» فيقول الشافعي[13]: «أنا أقول بموجبه، فإن عندي يجوز أن يتعلق بها الزكاة وهي زكاة التجارة» فيقول[14] الحنفي: «معنى قولنا: فجاز أن يتعلق بها الزكاة، التي وقع السؤال عنها[15] لأن الألف واللام للتعريف، والزكاةُ المعروفة في الخيل هي التي وقع السؤال عنها، وهي زكاة السوم».

[الاعتراض العاشر]

١٣١ ـ والاعتراض[1] العاشر ألّا يوجب العلة أحكامها، وذلك مثل[2] أن يوجب العلة حكمين فيعلق عليها أحدهما دون الآخر وذلك مثل أن يقول الحنفي: «إن صوم رمضان لا يفتقر إلى تعيين النية لأنه مستحق العين فهو كردّ الوديعة» فيقول الشافعي: «استحقاقُ العين كما يوجب إسقاط العين والتعيين[3] يوجب إسقاط النية؛ فلو أسقط التعيين لأسقط[4] النية كما قال زُفَر[5] وكما قلنا في الوديعة».

والجواب أن يبيّن اختلاف الحكمين، وذلك أن يقول: النية تُراد[6] لتحصيل القُربة، *والزمانُ يحتمل القُربة وغير القُربة فافتقر إلى النية لتحصيل القربة*[7]، والتعيينُ يُراد[8] للتمييز بين أصناف القُرَب والزمانُ لا يحتمل

---

(١٠) في ب: لانه.
(١١) في ب وق: يجوز.
(١٢) [ق ٤٣ ظ].
(١٣) في ق: رحمه الله.
(١٤) التجارة فيقول: ساقطة من ب.
(١٥) عنها: ساقطة من ب.
١٣١ ـ (١) في ب: الاعتراض، بدون الواو.
(٢) مثل: ساقطة من ب.
(٣) في ق: التعبد، بدل: العين والتعيين.
(٤) في ب: اسقط، بدون اللام.
(٥) [ق ٤٤ و]. أنظر التعليقات على الأعلام.
(٦) في ب: يراد.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من ب.
(٨) في ب وق: تراد.

أصناف القُرَب؛ ولهذا المعنى افتقر طواف الزيارة إلى النية لتحصيل القُربة ثم لا يفتقر إلى التعيين لأنه لا يحتمل الوقت أصناف القُرب.

[الاعتراض الحادي عشر]

١٣٢ - والاعتراض الحادي عشر فساد الوضع، وهو أن يعلق على العلة ضد ما تقتضيه[1]؛ ويُعرف ذلك من وجهين:

أحدهما[2] من جهة الرسول - ﷺ!.

و[الثاني] من جهة الأصول.

١٣٣ - **فأمّا ما عرف من جهة الرسول - ﷺ!** - فهو مثل أن يقول الحنفي في تنجيس سُؤْر السباع: «إنه سبع ذو ناب فكـان سُؤْره نجساً كالخنزير» فيقول الشافعي[1]: «كونه سبعاً جعل في الشرع علة للطهارة. والدليل عليه ما رُوي أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ! - دُعِيَ إِلَى دَارِ قَوْمٍ فَأَجَابَ وَدُعِيَ إِلَى دَارِ قَوْمٍ فَلَمْ يُجِبْ؛ فَقِيلَ لَهُ - ﷺ![2]: دَعَاكَ فُلَانٌ فَأَجَبْتَ [١٦ و] وَدَعَاكَ فُلَانٌ فَلَمْ تُجِبْ، فَقَالَ: إنَّ فِي دَارِ فُلَانٍ كَلْباً. فَقِيلَ: وَفِي دَارِ فُلَانٍ هِرَّةٌ! فَقَال: الْهِرَّةُ سَبُعٌ[3]. ....

---

١٣٢ - (١) في ب وق: يقتضيه.

(٢) أحدهما: ساقطة من ب.

١٣٣ - (١) في ق: رحمه الله. [ق ٤٤ ظ].

(٢) الصيغة ساقطة من ب.

(٣) أنظر المعجم المفهرس (ج ٦) وفيه خرّج فنسنْك الصيغ المختلفة لهذا الحديث: «إنَّ فِي بَيْتِكَ كَلْباً فَلَمْ أَسْتَطِعِ الدُّخُولَ» (ص ٥٣، ع ١) والإحالة على مسند ابن حنبل، وكذلك: «[فَمَا] مَنَعَنِي [مِنَ الدُّخُولِ عَلَيْكَ] [إلَّا] الْكَلْبُ. كَلْبٌ كَانَ فِي الْبَيْتِ، بَيْتِكَ» مع الإحالة على صحيح مسلم (اللبَاس) (ص ٥٢، ع ٢). وانظر أيضاً الجزء ٢ منه (ص ٣٩٩، ع ١) وفيه هذه الصيغة: «قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: الهِرُّ سَبُعٌ» مع الإحالة على مسند ابن حنبل.

وانظر أيضاً الملخص (ج ٢، ص ٧٢٠ و٧٢١، ر٢) وفيه يحيل محقق =

فجعل كون الهرة[٤] سبعاً علة للطهارة، فلا يجوز أن يجعل علة للنجاسة.

والجواب أن يتكلم على الخبر[٥] بما يسقطه ليسلم له العلة.

١٣٤ ـ وأمّا ما عرف من جهة الأصول فهو مثل أن يقول الحنفي في قتل العمد: «إنه معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة كالردة» فيقول الشافعي: «علقتَ على العلة ضد المقتضى[١] فإن[٢] كونه موجباً للقتل سبب[٣]

= النص ـ وبالإضافة إلى مسند ابن حنبل ـ على كتاب الطهارة من **المستدرك** للحاكم (باب تخليل الأصابع في الوضوء) وسنن كل من الدارقطني (باب الآسار) والبيهقي (باب سؤر الهرة) و**مجمع الزوائد** للهيثمي (باب في السنور والكلب)، وكذلك على **نصب الراية** للزيلعي و**التلخيص الحبير** لابن حجر.

والرواية عن أبي هريرة وبدايتها أن النبي ـ ﷺ ـ كان «يَأْتِي دَارَ قَوْمٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَدُونَهُمْ دَارٌ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ! تَأْتِي دارَ فُلَانٍ وَلَا تَأْتِي دَارَنَا؟ (...)».

وبقية الحديث متشابهة إلا إذا وضعنا مكان: هرة، أو: الهرة، سنور، أو: السنور. وقد اختلفت الأحكام على هذا الحديث وذكّر بها م.ي. آخندجان نيازي. فهو في نظر الحاكم: «صحيح» وعيسى بن المسيب تفرد به عن أبي زرعة عن أبي هريرة: «إلا أنه صدوق ولم يجرَّح قط». وقد شاركه الحكمَ الدارقطني وكذلك ابن حجر نقلاً عن ابن حِبّان عن ابن عدي. إلاّ أن المتعقّبين جرّحوا الراوي المذكور؛ فنقل الذهبي عن أبي داود: «ضعيف» وعن أبي حاتم: «ليس بالقوي»؛ وقال الهيثمي: «فيه عيسى بن المسيب وهو ضعيف»؛ وقال الزيلعي، نقلاً عن ابن أبي حاتم في **علله** عن أبي زرعة: «(...) وعيسى ليس بالقوي». وأخرجه العقيلي في كتاب **الضعفاء** عن عيسى هذا وضعّفه بهذا الاعتبار وقال عنه: «لا يتابعه إلا من هو مثله أو دونه».

(٤) في ب: كونه.
(٥) في ق: الخنزير.

١٣٤ ـ (١) في ب: المقتضي.
(٢) في ق: بان.
(٣) في ق: بسبب.

التغليظ فلا يجوز أن يجعل سبباً[٤] لإسقاط الكفارة».

فالجواب أن يبين أنه لا يقتضي إلا ما علق عليه لأنه إذا تغلّظ بوجوب القتل وجب أن يستغني عن تغليظ آخر.

وأجاب[٥] بعضهم عنه بأن هذا يبطل بالأصل وهو الردة، فإنها أوجبت القتل ولم توجب الكفارة. وهذا ليس بصحيح لأن السائل لم يقل: إن[٦] وجوب القتل علة لإيجاب الكفارة، وإنما قال: سبب الإيجاب، *وسبب الإيجاب*[٧] لا يصلح أن يعلق عليه الإسقاط وإن كان لا يتعلق به الإيجاب كالشاهد الواحد علة[٨] للإيجاب؛ ولا[٩] يحتج به في الإسقاط[١٠] وإن كان لا يتعلق به[١١] الإيجاب. فكذلك هاهنا مثله[١٢].

[الاعتراض الثاني عشر]

١٣٥ ـ والاعتراض الثاني عشر فساد الاعتبار وذلك من وجهين:
من جهة النص.
ومن جهة الأصول.

١٣٦ ـ فما يعرف بالنص[١] فهو أن يعتبر حكماً بحكم وقد ورد النص

---

(٤) في ب: سبا. [ڤ ٤٥ و].
(٥) في ب: فاجاب.
(٦) إن: ساقطة من ب.
(٧) ما بين العلامتين ساقط من ب.
(٨)في ڤ: علم، بدل: علة.
(٩)في ڤ: ولا.
(١٠) في ڤ: للاسقاط.
(١١) في ڤ: عليه.
(١٢) مثله: ساقطة من ب.
١٣٦ ـ (١) [ڤ ٤٥ ظ].

بالتفرقة بينهما كاعتبار أصحاب أبي حنيفة تخليل[٢] الخمر بالدباغ، فيقول الشافعي: «النص فرّق بينهما لأنَّ النَّبِيَّ ـ ﷺ! ـ نَدَبَ إِلَى الدِّبَاغِ فِي شَاةِ مَوْلَاةِ مَيْمُونَةَ[٣] وَنَهَى عَنِ التَخْلِيلِ[٤]، فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر».

والجواب أن يبيّنَ صحة اعتباره وأن الشرع ورد باعتبار في الآخر[٥] فإِنَّهُ ـ عليه السلام[٦]! ـ قَالَ: «يُحِلُّ الدِّبَاغُ الْجِلْدَ كَمَا يُحِلُّ الْخَلُّ الْخَمْرَ»[٧]

---

(٢) في ب: تحليل.

(٣) أنظر **تخريج أحاديث اللمع** (ص ١٠٦ و ١٠٧، رقم ١٣) وفيه خرّج الصدّيقي حديث «هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابِهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ» بالإحالة على **مسند** ابن حنبل (في مسند ابن عباس) وصحيحي البخاري (كتاب البيوع، باب جلود الميتة قبل أن تدبغ؛ ولم يذكر منه: فَدَبَغْتُمُوهُ) ومسلم (كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ) وكتاب اللباس من سنن كل من أبي داود (في أهب الميتة) والترمذي (باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت) وابن ماجه (لبس جلود اليمتة إذا دبغت) وكذلك **المجتبى من السنن** للنسائي (كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة). والحديث عن ابن عباس قال: «تُصُدِّقَ عَلَى مَوْلَاةٍ لِمَيْمُونَةَ بِشَاةٍ فَمَاتَتْ فَمَرَّ بِهَا رَسُولُ اللهِ ـ صلى الله عليهِ [وآله] وسلم! ـ فَقَالَ: هَلَّا (. . .) بِهِ»، فَقَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ، فَقَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا».

وانظر أيضاً تدقيق المرعشلي للبيانات وإضافة الإحالة على النسائي في البيانات ٧ إلى ١٠ من ص ١٠٦ ثم ١ إلى ٣ من ص ١٠٧.

وانظر أيضاً **الملخّص** (ج ١، ص ٣٧٩، ب ٢) وفيه أضاف إلى ما سبق **موطأ** مالك (كتاب الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة) و**ترتيب مسند الشافعي** (كتاب الطهارة، باب الآنية والدباغة) و**سنن** الدارقطني (كتاب الطهارة، باب الدباغ) و**شرح معاني الآثار** للطحاوي (كتاب الصلاة، باب دباغ الميتة) و**تهذيب الآثار** للطبري (أحاديث جلد الميتة).

(٣) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٤) سبق تخريج الحديث في البيان ٣ من الفقرة ٤٩.

(٥) ما بين العلامتين ساقط من ب.

(٦) صيغة التسليم ساقطة من ب.

(٧) لا حديث بهذه الصيغة في ما تيسر لنا الرجوع إليه من كتب الحديث والسنن =

ويتكلم على خبر التخليل بما يسقطه ليسلم له الاعتبار.

وألحق أصحاب أبي حنيفة[8] بهذا حمل المطلَق على المقيَّد حيث قسنا كفارة الظهار على كفارة القتل في اعتبار الإيمان فقالوا: «القرآن فرّق بينهما فلا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر». وهذا غير صحيح لأن النص[9] لم يفرّق بينهما في اعتبار الإيمان بل أوجب الإيمان في أحدهما وأمسك عنه في الآخر، وقياس[10] المسكوت عنه[11] على المنطوق جائز.

= والأثر والسير. وقد أهمل تخريجه محقِّق **المعونة**، العُمَيْريني (ص ١١٣).

أما المعنيان اللذان تضمنهما ما يورده الشيرازي على أنه حديث نبوي، فالأول منهما المتعلق بتحليل الدباغ للجلد فقد سبق تخريج صيغته في البيان ٣ من الفقرة ١٣٦ من هذا الكتاب. وأما المعنى الثاني المتعلق بتحليل الخلّ للخمر فكل ما وقفنا عليه وجدناه في **المعجم المفهرس** (ج ٢)؛ وقد أورده في صيغ ثلاث: «كَانَ النَّبِيذُ الَّذِي يَشْرَبُهُ عُمَرُ بنُ الْخَطَّابِ قَدْ خُلِّلَ» مع الإحالة على **سنن** النسائي (الأشربة). والملاحظ أن المذكور: النبيذ، لا: الخمر (ص ٥٦، ع ١)؛ «باب في الْخَمْرِ تُخَلَّلُ» مع الإحالة على أبي داود (الأشربة)؛ ومن المفيد أن نذكر بأن الحديث الوارد في **السنن** هنا سبق لنا أن خرّجناه بصيغة مشابهة في الفقرة ٤٩، البيان ٣؛ وصيغة أبي داود هي عن أنس بن مالك أنَّ أبا طَلْحَةَ سَأَلَ النَّبِيَّ - ﷺ - عَنْ أَيْتَامٍ وَرِثُوا خَمْراً، قَالَ: أَهْرِقْهَا، قَالَ: أَفَلَا أَجْعَلُهَا خَلًّا؟ قَالَ: لَا!». والصيغة الثالثة والأخيرة التي ساقها فنسِنْك في **المعجم المفهرس** (ص ٥٦، ع ٢) هي: «إِنَّ النَّبِيَّ سُئِلَ عَنِ الْخَمْرِ تُتَّخَذُ خَلًّا فَقَالَ: لَا!» مع الإحالة على **صحيح** مسلم (الأشربة) و**سنن** كل من أبي داود (الأشربة) والترمذي (البيوع) والدارمي (الأشربة) وعلى **مسند** ابن حنبل.

(٨) في ق: رحمه الله.

(٩) [ق ٤٦ و].

(١٠) في ب: فقياس.

(١١) عنه: ساقطة من ب.

١٣٧ـ وأما ما يعرف **بالأصول** فمن وجوه:

ـ **أحدها** أن نعتبر[١] حكماً بحكم[٢] وأحدهما مبني على التوسعة والآخر على التضييق كاعتبار الكفارة في رمضان بالقضاء والقطع بالغرم فيقال: «هذا اعتبار باطل لأن أحدهما مبناه على التضييق والآخر مبناه[٣] على التوسعة فلا يعتبر أحدهما بالآخر أو يعتبر [١٦ ظ] الابتداء بالاستدانة كاعتبار ابتداء النكاح باستدامته في الإحرام» فيقال: «الاستدامة أقوى والابتداء أضعف فلا يُعتبر أحدهما بالآخر، أو يُعتبر الرق بالعتق أو العتق بالبيع ومبنى أحدهما على الضعف ومبنى الآخر على القوة، فلا يجوز[٤] اعتبار أحدهما بالآخر».

والجواب[٥] أن يبيّن أنهما في الموضع الذي علّل سواء.

ـ **والثاني** أن يعتبر فرعاً بأصل وهما مختلفان[٦] في نظائر الحكم كاعتبار الصغير بالكبير في إيجاب الزكاة وهما مختلفان في الصلاة والصوم والحج وكاعتبار[٧] المرأة بالرجل في القتل بالردة وهما مختلفان في القتل بالكفر الأصلي[٨]، وما أشبه ذلك.

والجواب أن يبيّن أن ما ذكر أنه نظير للحكم ليس بنظير له[٩] وإنما نظير الحكم غيره وهما متفقان[١٠] فيه.

---

١٣٧ - (١) في ڤ: يعتبر.
(٢) في ڤ: يحكم.
(٣) مبناه: ساقطة من ڤ.
(٤) [ڤ ٤٦ ظ].
(٥) في ب: فالجواب.
(٦) في ب: نختلفان.
(٧) في ب: فكاعتبار.
(٨) الأصلي: ساقطة من ب.
(٩) في ڤ: العلة، بدل: له.
(١٠) في ڤ: يتفقان.

١٣٨ ـ وأضاف(١) أصحاب أبي حنيفة(٢) إلى ذلك وجوهاً أخر:

ـ **فقالوا**: «لا يجوز اعتبار المتقدِّم بالمتأخِّر كاعتبار الشافعي الوضوء بالتيمم في إيجاب النية لأن الوضوء شُرع قبل التيمم ووجبت فيه النية قبل أن يشرع(٣) التيمم، فلا يجوز أن يجعل(٤) وجوب النية في التيمم علة لوجوبها في الوضوء لأنه يؤدي إلى أن يتأخر العلة عن الحكم والأصل عن الفرع، وهذا لا يجوز».

والجواب أنا لم نجعل التيمم علة لوجوب النية في الوضوء وإنما جعلناه دليلاً فقلنا: لمّا أوجب الله ـ تعالى! ـ التيمم بعد الوضوء وأوجب(٥) فيه النية دلنا ذلك(٦) على أنه كما(٧) أوجب الوضوء أوجبه مع النية لأن ذلك بدل عنه والبدل لا يخالف المبدَّل(٨) في النية في الأصول والدليل يجوز أن يتأخر عن المدلول؛ ولهذا استدللنا بالأفعالَ المحدَثة على القديم ـ سبحانه! ـ واستدللنا بالمعجزة المتأخرة(٩) على صدق الرسول ـ ﷺ! ـ وإن كانت نبوته ثابتة من قبل. فكذلك هاهنا.

ـ **وقالوا** أيضاً: «لا يجوز أن يستدل بنفي الطلاق في النكاح*(١٠)

---

١٣٨ ـ (١) في ب: فاضاف.

(٢) في ق: رحمهم الله.

(٣) في ب إضافة: فيه، بعد: يشرع.

(٤) [ق ٤٧ و].

(٥) في ب: فاوجب.

(٦) ذلك: ساقطة من ب.

(٧) في ق: لما، وكذلك في **الملخَّص** (ج ٢، ص ٧٣٧).

(٨) في ب: البدل.

(٩) المتأخرة: ساقطة من ب، وفي ق: المعجزة، بدون الباء.

(١٠) بداية نقص من ق مقداره ٦ أسطر ونصف من ورقة ١٦ ظ من ب ثم الورقة ١٧ وجهاً وظهراً ثم ٧ أسطر وكلمة من ١٨ و.

الموقوف على بطلانه لأن الطلاق تابع غير مقصود، فلا يجوز أن يستدل به على بطلان العقد».

والجواب وإن لم يكن مقصوداً [إ]لا أنه من خصائص النكاح لا يخلو منه نكاح؛ فلما لم يجد[11] الطلاق في هذا النكاح دلنا على بطلانه.

ـ **وقالوا** أيضاً: «لا يجوز أن يُعلق الحكم على معنى متوهَّم كاستدلال الشافعي في نكاح المسلم الأَمَة الكتابية أن هذا يؤدي إلى أن يسترقّ الكافر ولده منها، فقال: «الاسترقاق معنى متوهَّم، فلا يجوز إبطال العقد بسببه».

والجواب أن الولد من مقاصد النكاح، ولهذا قال ـ ﷺ!: «تَنَاكَحُوا تَكَثَّرُوا»[12] فجاز أن يجعل علة الحكم، ولأن العلة كونه مما يؤدي إلى أن يسترقّ ولده منها؛ وهذا معنى متحقِّق غير متوهَّم؛ ولأن هذا متفَق على استعماله [١٧ و] فإنا استعملناه هاهنا؛ وقد[13] استعملوه في السَّلَم في المعدوم فقالوا: «ربما مات المسلَّم إليه ولا يجد المسلَّم فيه».

[الاعتراض الثالث عشر]

١٣٩ ـ والاعتراض الثالث عشر أن يعترض العلة على أصلها، وذلك من وجهين:

---

(١١) في ب: يحد.

(١٢) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٦) وفيه خرّج فنسنك صيغاً مختلفة ولكنها متقاربة من هذا الحديث: «إِنْكَحُوا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ» (ص ٥٥٢، ع ٢) مع الإحالة على ابن ماجه (النكاح) ثم: «باب التَّحْرِيض عَلَى النِّكَاح» (ص ٥٥٥، ع ٢) مع الإحالة على سنن أبي داود (النكاح) وأخيراً: «إِنِّي، فَإِنِّي، وَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ» بالاعتماد على باب النكاح من سنن كل من النسائي وابن ماجه، وكذلك على مسند ابن حنبل (ج ٥، ص ٥٤٤، ع ١).

(١٣) في ب: وهل.

١٤٠ - **أحدهما** أن يسقط أصلها كعلة أصحاب أبي حنيفة في جواز الصلاة بلفظ التعظيم أنه لفظ يقصد به التعظيم فأشبه لفظ التكبير(١)، فإن الأصل ثبت بقوله - ﷺ!: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ»(٢) وهذا يقتضي حصر التحريم بلفظ التكبير، وهذه العلة تبطل هذا الحصر فأبطلت حصرها.

---

١٤٠ - (١) في ب: الركين، والإصلاح من **الملخص**، ج ٢، ص ٥٤٤.

(٢) خرّج فنْسِنْك هذا الحديث مرتين في **المعجم المفهرس**، الأولى بصيغة ما ورد في **المعونة** (ج ١، ص ٤٥٣، ع ٢) والثانية بصيغة: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ» فقط (ج ٤، ص ٣٣، ع ١)؛ وفي كلا الموضعين أحال على **سنن** كل من أبي داود (الصلاة - الطهارة) والترمذي (المواقيت - الصلاة - الطهارة) وابن ماجه (الطهارة) والدارمي (الوضوء) وأخيراً على **مسند** ابن حنبل.

وانظر كذلك **الملخّص** (ج ١، ص ٧٣ و٧٤، ب ٣) وفيه يحيل محقّق النص - بالإضافة إلى ما سبق ذكره - على كتاب الطهارة من **المستدرك** للحاكم (باب مفتاح الصلاة الوضوء) وكذلك على كتاب الصلاة من كل من **ترتيب مسند الشافعي** (باب صفة الصلاة) و**سنن** الدارقطني (باب مفتاح الصلاة الطهور) و**سنن** البيهقي (باب ما يدخل به في الصلاة) و**مجمع الزوائد** للهيثمي (باب تحريم الصلاة وتحليلها) ثم على **نصب الراية** للزيلعي وأخيراً **التلخيص الحبير** لابن حجر.

ويذكّر م. ي. آخندجان نيازي برواية الحديث عن علي ناقلاً حكم الترمذي عليها: «هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن» وابن حجر عن العقيلي: «في إسناده لين» والزيلعي عن النووي: «هو حديث حسن».

ويذكّر كذلك برواية أبي سعيد الخدري مع نقل حكم الحاكم عليها وموافقة الذهبي له: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه» وكذلك حكم ابن حجر: «هو معلول» وابن حِبّان بعدم صحة الحديث.

وكذلك ورد الحديث برواية عبدالله بن زيد وقد ضعّفه الدارقطني.

وورد أيضاً برواية ابن عباس وفي رجالها أبو هرمز الذي قال عنه الهيثمي: «هو ضعيف ذاهب الحديث».

وإن كان الحديث روي مرفوعاً عن كل من ذكرنا فقد روي موقوفاً عن ابن مسعود واعتبر الهيثمي رجاله رجال الصحيح وصححه ابن حجر أيضاً.

١٤١ ـ والثاني أن يخص أصلها كقولهم في الربا: «إنه مكيل جنس فإن الأصل ثبت بقوله ـ ﷺ!: «لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ»[1] وهو عام في القليل والكثير وعلتكم تحصر[2] الأصل في القليل، فلا يصح لأنه لو كان ذلك علة لمنعت جميع الأصل لأن المطلوب علة الأصل».

والجواب أن تتكلم على الخبر في الموضعين وتبيّن أن الخبر الأول لا يقتضي الحصر والخبر الثاني لا يتناول القليل ليبقى له القياس.

[الاعتراض الرابع عشر]

١٤٢ ـ والاعتراض الرابع عشر القلب، وهو على ثلاثة أضرب:

١٤٣ ـ **قلب بحكم مقصود**، وهو مثل أن يستدل الشافعي في البيع الموقوف: إنه باطل لأنه عقد في حق الغير من غير ولاية ولا استنابة فلم يعقد في حق ذلك الغير كالشراء، فيقول الحنفي: «أقلب فأقول: فلم يبطل لعدم الإذن كالشراء».

والجواب أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل من وجوه الإفساد؛ والذي يكثر فيه أن يقول: هذه الأوصاف لا تؤثر[1] في حكم القلب لأنك لو

---

١٤١ ـ (١) أنظر شرح الكوكب المنير لابن النجار (ج ٣، ص ٣٢٩) حيث أورد المؤلف هذا الحديث بصيغة تكاد تكون متماثلة: «لَا تَبِيعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ». وقد خرّج محققا النص، الزحيلي وحماد، هذه الصيغة في البيان ٣ من الصفحة ذاتها، وذلك بالاعتماد على صحيح البخاري الذي رواه عن ابن عمر مرفوعاً، وكذلك صحيح مسلم، ثم على سنن كل من أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والبيهقي وأيضاً على موطأ مالك والأم للشافعي ونيل الأوطار للشوكاني وبدائع المنن للساعاتي. وانظر أيضاً المجلد الثاني من شرح الكوكب (ص ٥٥٤، ب ٢) حيث خرّج الحديث ذاته برواية عبادة بن الصامت وأبي سعيد الخدري مرفوعاً بصيغة أولها: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ (...)».

(٢) في ب: يحصر.

١٤٣ ـ (١) في ب: يوثر.

قلت: عقد فلم يبطل لِعدم الإذن، لم ينتقض بشيء.

والثاني أن يقول: هذه الأوصاف تقتضي إبطال العقد فلا يجوز أن يعلق عليها الصحة. ومن أصحابنا من أجاب عنه بأن قال: «هذا فرض مسألة في غير الموضع الذي نصب له الدليل، وهذا لا يجوز»؛ وهذا ليس بشيء؛ وإن كان فرضاً إلا أن في إثباته إبطال حكم المعلِّل.

١٤٤ ـ والضرب الثاني قلب التسوية، وهو مثل أن يقول الحنفي في النية في الوضوء: «إنه طهارة بمائع فلم تفتقر[١] إلى النية كإزالة النجاسة»؛ قال الشافعي: «أقلب فأقول: فاستوى مائعها وجامدها في النية كإزالة النجاسة».

فالجواب عنه أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم به على العلة؛ والذي يختص به هو أن يقول: لا تجوز التسوية بين المائع والجامد في النية لأن عندك لا يستويان. ألا ترى أن في التيمم يجب تعيين نية[٢] الفرض وفي الوضوء لا يجب؟.

ومن أصحابنا من أجاب عنه بأن هذا القلب لا يصح لأنه يريد التسوية [١٧ ظ] بين المائع والجامد في الأصل في إسقاط النية وفي الفرع في إيجاب النية، وهما حكمان ضدان. وهذا غير صحيح لأن حكم القلب[٣] التسوية بين المائع والجامد في حكم النية في الفرع والأصل في التسوية بين المائع والجامد في النية[٤]، وإنما يختلفان بعد ذلك في التفصيل.

ومن الناس من أجاب عن هذا القلب: إن حكمي مصرّح به وحكم القلب غير مصرَّح به، والمصرَّح به من الحكمين أولى كما نقول في

١٤٤ ـ (١) في ب: يفتقر.
(٢) وردت الكلمة غير واضحة في ب.
(٣) الملاحظة ذاتها.
(٤) الكلمتان غير واضحتين في ب.

الظواهر. وهذا لا يصح لأن المصرّح من الحكمين في الظواهر إنما قُدّم لأن المصرَّح لا يحتمل وغير المصرَّح يحتمل فأمكن تأويل المحتمَل بالنص؛ وقلب التسوية كالحكم المصرَّح به في أنه لا يحتمل إلا إبطال مذهب المعلِّل فصار كالنصين إذا تعارضا.

١٤٥ - والضرب الثالث[١] **جعل المعلول علة والعلة معلولاً**، وذلك مثل أن يقول الشافعي في ظهار الذمي: «من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم» فيقول الحنفي: «أجعل المعلول علة والعلة معلولاً فأقول: المسلم لم يصح ظهاره لأنه يصح طلاقه، بل كما صح ظهاره صح طلاقه؛ ومتى جعلنا الظهار علة للطلاق لم يثبت ظهار الذمي».

والجواب عنه من ثلاثة أوجه:

- **أحدها** أن يبيّن أن هذا لا يمنع صحة الدليل، وذلك مثل أن [يقول]: هذه أمارات بجعل صاحب الشرع ويجوز أن يجعل صاحب الشرع كل واحد من [الحكمين] أمارة للحكم الآخر، فيقول: من صح طلاقه صح ظهاره ومن صح ظهاره صح طلاقه. فأيهما رأيناه صحيحاً دلنا على صحة الآخر. وقد ورد الشرع بذلك، فإنه ندب من أعطى أحد ولديه شيئاً أن يعطي الآخر مثله فجعل عطية كل واحد منهما دليلاً على عطية الآخر؛ فلذلك يجوز أن يجعل الطلاق دليلاً على الظهار والظهار دليلاً على الطلاق؛ وقد رأينا الذي يصح طلاقه فدلنا ذلك على صحة ظهاره.

- **والثاني** أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم على العلل من النقض والكسر وفساد الاعتبار وفساد الوضع.

- **والثالث** أن يرجّح ما علل به على القلب.

---

١٤٥ - (١) في ب: الثاني. وفي الملخص (ج ٢، ص ٧٥١) وردت الكلمة صحيحة.

[الاعتراض الخامس عشر]

١٤٦ ـ والاعتراض الخامس عشر المعارضة، وقد يكون ذلك:
بنطق.
وقد يكون بعلة.

١٤٧ ـ فأما **بالنطق** فهو الكتاب والسنة والإجماع.

والجواب عنه أن يتكلم عليها بما ذكرناه من الاعتراضات ثم على الأدلة ليبقى له القياس.

١٤٨ ـ وأما المعارضة **بالعلة** فضربان:

أحدهما معارضة بعلة مبتدأة.
والثاني معارضة في الأصل.

ـ فأما المعارضة بعلة مبتدأة فالكلام عليها أن يتكلم على العلة بأحد الوجوه التي بيّناها لتبقى أو يرجح علته على علته [١٨ و] بأحد الترجيحات التي نذكرها إن شاء الله!.

ـ وأما المعارضة في **الأصل** وهو الفرق فإنه أصل القياس وقد يكون:
بقياس علة.
وقد يكون بدلالة.
وقد يكون بقياس شبه.

١٤٩ ـ فأما الفرق بقياس العلة فالكلام عليه أن يتكلم على الأصل والفرع وكل ما يتكلم به على العلل المبتدأة والذي ينبغي أن يعني به أن ينظر إلى علة الأصل؛ فإن كانت علة متفقاً على صحتها وذلك مثل أن يقول الشافعي في الطلاق قبل النكاح: «إنه لا يملك المباشر فلم تنعقد له صفة الطلاق كالمجنون» فيقول الحنفي: «المعنى في الأصل أنه غير مكلّف، وهذا مكلّف أضاف الطلاق إلى ملكه».

فالكلام عليه من وجهين:

ـ **أحـدهما** أن يقابل علة الأصل بمثلها في التأثير في الحكم، وذلك أن يقول: إن*[1] كان[2] في الأصل لم يصح منه لأنه غير مكلَّف فهذا غير مالك؛ ولا فرقَ في الأصول بين غير المكلَّف وبين غير المالك. والدليل[3] عليه أن في البيع من لا يملك كمن ليس[4] بمكلَّف في أنه لا ينفذ بيعه.

ـ **والـثاني** أن يبيّن أن هذا جعل في الحكم كالمجنون. ألا ترى أنهما في الطلاق المباشر يستويان فدل على أنهما سيّان؟ فإن[5] كانـ[ـت] علة الأصل مختلفاً فيها مثل أن يقيس الشافعي في الربا في الفاكهة على البُرّ فقال الحنفي: «المعنى في البُرّ أنه مكيل جـنس وهذا ليس بمكيل ولا موزون» فالذي ينبغي أن يصرف العناية إليه أن يتكلم على علة الأصل بأن يقول: لا يجوز أن يكون الكيل علة لأن الكيل يتخلص[6] به من الربا، فلا يجوز أن يجعل علة[7] تقتضي تحريم الربا ولأن الكيل[8] لا يوجد الحكم بوجوده ولا يعدم بعدمه ولأن التعليل بالكيل يعود على أصله بالإبطال، وما أشبه ذلك.

١٥٠ ـ وأما الفرق بقياس الدلالة فضربان:

ـ **أحـدهما** أن يفرق بحكم من أحكام الفرع[1] وذلك مثل أن يقول الحنفي في سجود التلاوة: «إنه سجود يجوز فعله في الصلاة فكان واجباً

---

١٤٩ ـ (١) نهاية النقص من ڨ والمعلن عن بدايته في البيان ١٠ من الفقرة ١٣٨.
(٢) [ڨ ٤٧ ظ].
(٣) في ڨ: فالدليل.
(٤) ليس: ساقطة من ب.
(٥) في ڨ: وان.
(٦) في ڨ: متخلص.
(٧) في ڨ: علما.
(٨) [ڨ ٤٨ و].
١٥٠ ـ (١) في ڨ: الشرع.

كسجود صلاة الصلب» فيقول الشافعي[٢]: «المعنى في سجود صلاة الصلب أنه لا يجوز فعله على الراحلة من غير عذر، وليس كذلك سجود التلاوة فإنه يجوز فعله على الراحلة[٣] من غير عذر، فهو كسجود النفل».

والجواب عنه أن يتكلم على علة الأصل وعلة الفرع بكل ما يتكلم على التعليل. والذي يختص به أن يبيّن علة جواز فعله على الراحلة وهو أن يقول: إنما جاز فعله على الراحلة لأنه وجد سببه وهو على [١٨ ظ] الراحلة[٤] وسجود الصلب لم يوجد سببه على الراحلة، فلذلك لم يجز فعله على الراحلة.

- **والثاني** أن يفرق بنظير من نظائر الحكم، وهو مثل أن يقول الشافعي[٥] في الزكاة في مال الصبي: «إنه حر مسلم فأشبه البالغ» فيقول الحنفي: «البالغ يتعلق الحج بماله فتعلقت الزكاة بماله، وهذا لا يتعلق الحج بماله فلا[٦] تتعلق الزكاة بماله».

والجواب أن يتكلم على العلتين بكل ما يتكلم على العلل؛ والذي يعني به أن يبين أن الزكاة ليست بنظير الحج.

١٥١ - وأما الفرق بقياس الشبه فمثل أن يقول الشافعي في نفقة غير الوالد والولد: «إنها لا تجب لأن كل قرابة لا يجب بها النفقة مع اختلاف الدِّين فلا يجب بها النفقة مع اتفاق الدِّين كقرابة ابن العم»، فيقول المخالف: «المعنى في الأصل[١] أن تلك القرابة لا يتعلق بها تحريم

---

(٢) الشافعي: ساقطة من ب.
(٣) على الراحلة: ساقطة من ب.
(٤) [ق ٤٨ ظ].
(٥) في ق: رحمه الله.
(٦) في ق: فلم.
١٥١ - (١) [ق ٤٩ و].

المناكحة، وهذه القرابة يتعلق بها تحريم المناكحة، فهي كقرابة الولد»[٢].

والجواب أن يتكلم على العلتين بكل ما يتكلم على العلل؛ والذي[٣] يختص[٤] بهذا أن يقال[٥]: الفرق يجمع[٦] مثله، فيقول: إن كان الأصل والفرع افترقا في تحريم المناكحة إلا أنهما في الميراث؛ وإن[٧] كان قد افترق الأصل والفرع في المناكحة ففرقت بينهما في النفقة فها هنا أيضاً قرابة الأب والأخ افترقا في تحريم منكوحة أحدهما على الآخر ورد الشهادة وأحكام كثيرة؛ فيجب أن يفترقا في إسقاط النية.

---

(٢) في ق: الوالدين.

(٣) في ب: فالذي.

(٤) في ق: اختص.

(٥) في ق: يقابل.

(٦) في ق: نجمع، ولعلها: بجمع.

(٧) في ب: فان.



بَابُ

الكلَام علَى استِصْحَاب الحال



١٥٢ ـ وهو ضربان:
استصحـاب حال العقل في براءة الذمة.
واستصحاب حال الإجماع في ما حصل عليه[1].

١٥٣ ـ فأما **الأول** فهو مثل[1] أن يقول الشافعي[2] في من قتل مسلماً في دار الحرب وهو لا يعلم إسلامه: «إنه لا يجب عليه الدِّيَة لأن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحـة، وطريق اشتغالها[3] الشرع[4]؛ ولم نجد[5] ما يدل على الاشتغال فبقي[6] على الأصل».

والكلام عليه من وجهين:
ـ **أحـدهما** المعارضة بمثلها وهو أن يقول: «هذا يعارضه أنا أجمعنا

---

١٥٢ ـ (١) في ڤ: حفظ عليه الاختلافُ. [ڤ ٤٩ ظ].

١٥٣ ـ (١) بدل: فهو مثل، في ب نجد في ڤ: و، ثم بياضاً بقدر كلمتين. فإن كان للمخطوطتين أصل واحد ـ كما يوحي بذلك تشابه بينهما في النَّسْخ وحتى في عدم النَّسخ لبعض الكلمات، كما مرّ بنا ذلك في نهاية الفقرة ١٢٢ ـ فيجب التنبيه إلى مستوى الناسخين المختلف بحيث يتمكن أحياناً أحدهما ـ وهو ناسخ مخطوطة برنسْتونْ ـ من قراءة بعض الكلمات قراءة صحيحة بينما يهملها الآخر أو يخطىء في نسخها.

(٢) في ڤ: رحمه الله.

(٣) في ب: اشتغاله.

(٤) في ڤ إضافة: انما يكون، بعد: اشتغالها.

(٥) في ڤ: يجد.

(٦) في ڤ: فيبقى.

على أنه قد اشتغلت ذمته بالقتل[7]؛ فمن زعم أن بإخراج الكفارة تبرأ[8] ذمته فعليه الدليل».

والجواب أن يبيّن أن القدر الذي دل الدليل على الاشتغال هو الكفارة، وفي ما سوى ذلك فهو[9] باق على البراءة.

- **والثاني** أن ينقله عن الأصل [١٩ و] بدليل، وهو أن يذكر ما يدل على وجوب الدِّيَة[10].

والجواب عنه أن يتكلم عليه بما يسقطه ليبقى على الأصل.

١٥٤ - **فأما استصحاب[1] حال الإجماع** فهو مثل أن يستدل الشافعي[2] في المتيمِّم أنه يمضي في صلاته، بأنا[3] أجمعنا على صحة إحرامه، فمن زعم أنه يبطل برؤية الماء احتاج[4] إلى دليل.

وهذا ضعيف[5] لأن الإجماع إنما حصل عند عدم الماء؛ فأما مع وجود الماء فليس فيه إجماع، فلا يجوز أن يستصحب حكم الإجماع في موضع الخلاف لأن ذلك لا ينقل[6] من المعارضة بمثله وهو أن يقال: أجمعنا[7] على اشتغال ذمته بفرض الوقت؛ فمن زعم أن بهذه الصلاة التي رأى الماء في أثنائها تبرأ[8] ذمته يحتاج إلى دليل.

---

(٧) في ڨ: اشتغلت بالعقل ذمته.

(٨) في ب: يبرا، وفي ڨ: تبري.

(٩) في ب: هو، بدون الفاء.

(١٠) في ڨ: النيّة.

١٥٤ - (١) [ڨ ٥٠ و].

(٢) في ڨ: رحمه الله.

(٣) في ڨ: فانا.

(٤) في ڨ: يحتاج.

(٥) في ب: دليل.

(٦) في ب: ينفك.

(٧) أجمعنا: ساقطة من ب.

(٨) في ب: تبري، وفي ڨ: تبرى.

بَابُ

توجيه الظواهر [: الاسناد - المتن]

١٥٥ ـ وذلك يقع في موضعين:
في الإسناد.
والمتن.

[الترجيح في الإسناد]

١٥٦ ـ فأما في الإسناد فيختص به أخبار الآحاد، وذلك من وجوه:

ـ **أحدها** أن يكون أحد الراوييْن[١] كبيراً والآخر صغيراً[٢] فتقدّم رواية الكبير لأنه أضبط.

ـ **والثاني** أن يكون أحدهما أعلم فيقدّم روايته لأنه أعلم بما يروي.

ـ **والثالث** أن يكون أحدهما أقرب إلى رسول الله ـ ﷺ! ـ فيقدّم لأنه أوعى.

ـ **والرابع** أن يكون أحدهما مباشراً للقصة، والقصة تتعلق[٣] به فيقدّم لأنه أعرف.

---

١٥٦ ـ (١) في ب: احد الروايتين.
(٢) [ق ٥٠ ظ].
(٣) في ب: تتعلق.

ـ **والخامس** أن يكون أحدهما أكثر رواة[٤] فيكون أولى لأن الشرع[٥] بين الجماعة أحفظ منه بين العدد اليسير؛ ولهذا قال النبي[٦] ـ ﷺ! : «الشَّيْطَانُ مَعَ الْوَاحِدِ وَهْوَ مِنَ الاثْنَيْنِ أَبْعَدُ»[٧].

ومن أصحابنا من قال: «لا يرجّح كالشهادة»؛ والأول أصح.

ـ **والسادس** أن يكون أحدهما أكثر صحبة فيقدّم لأنه أعرف بما دام من السنن.

ـ **والسابع** أن يكون أحدهما أحسن سياقاً[٨] للحديث فيقدّم بحسن عنايته.

ـ **والثامن** أن يكون أحدهما متأخراً فيقدّم لأنه يروي آخر لأمرين.

ـ **والتاسع** أن يكون أحدهما لم يضطرب لفظه والآخر اضطرب؛ فمن لم يضطرب يقدّم لأنه أضبط.

ـ **والعاشر** أن يكون أحدهما أورع وأشد احتياطاً في الحديث فيقدّم لأنه أوثق.

---

(٤) في ق: رواية.

(٥) في ق: الشى.

(٦) النبي: ساقطة من ب.

(٧) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ٣، ص ١٢٩، ع ٢) وفيه أحال فنْسِنْك على سنن الترمذي (الفتن) ومسند ابن حنبل، وذلك لصيغة: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ».
وانظر أيضاً **المعونة** (ص ١٢١، ب ٣) حيث أحال محقّق النص ـ بالإضافة إلى هذين ـ على الشافعي في المسند وفي **الرسالة** والحاكم في **المستدرك** (كتاب العلم، باب خطبة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه! ـ بالجابية).
والحديث ـ كما يذكّر بذلك العُمَيريني ـ هو جزء من صيغة تروى عن عمر وابنه وأبي الدرداء مرفوعاً. وقد قال عنه الترمذي: «(. . .) حسن صحيح غريب عن هذا الوجه»، كما حكم صاحب **المستدرك** بصحته على شرط الشيخين ووافقه الذهبي في ذلك.

(٨) [ق ٥١ و].

- **والحادي عشر** أن يكون أحدهما من رواية[9] أهل الحرمين فيقدّم على رواية غيرهم لأنهم أعرف بما دام من السنن. قال زيد بن ثابت[10]: «إذا وجدتم أهل المدينة على شيء فهو السنة[11]».

- **والثاني عشر** أن يكون أحدهما لم يختلف عنه الرواية والآخر اختلفت عنه الرواية؛ ففيه وجهان:

● من أصحابنا من قال: «تتعارض[12] الروايتان وتسقطان وتبقى رواية من لم تختلف عنه الرواية»[13].

● ومن أصحابنا من قال: «يرجّح إحدى[14] الروايتين عمّن [19 ظ] اختلفت عنه الرواية على الرواية الأخرى بمعاضدة[15] رواية من لم يختلف عنه الرواية».

[الترجيح في المتن]

١٥٧ - وأما الترجيح في المتن فمن وجوه:

- **أحدها** أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليل آخر من أصل أو معقول أصل فيقدّم لأن معه ما يقربّه.

- **والثاني** أن يكون أحدهما عمل به الأئمة فيكون أولى لأنه آخر ما جاء عنه[1] من السنن.

---

(٩) في ق: من رواة.
(١٠) أنظر التعليقات على الأعلام.
(١١) في ق: سنه، بدون التعريف.
(١٢) في ب وق: يتعارض.
(١٣) [ق ٥١ ظ].
(١٤) في ب: احد.
(١٥) في ق: بمعارضة.
١٥٧ - (١) في ب: ما مات عليه.

ـ **والثالث** أن يكون أحدهما نطقاً والآخر دليلاً، فالنطق أولى لأنه مجمع عليه والدليل مختلف فيه.

ـ **والرابع** أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً؛ ففيه ثلاثة أوجه:

- **أحدها** أنهما سواء.
- **والثاني** الفعل أولى.
- **والثالث** القول أولى لأن له صيغة تتعدى بلفظه.

ـ **والخامس** أن يكون أحدهما قصد به الحكم[٢] فهو[٣] أولى مما لم يقصد به الحكم لأنه أبلغ في المقصود.

ـ **والسادس** أن يكون أحدهما أظهر في الدلالة على الحكم فيقدّم لأنه أقوى.

ـ **والسابع** أن يكون مع أحدهما تفسير الراوي لأن الراوي أعرف بالمراد.

ـ **والثامن** أن يكون أحدهما ورد على غير سبب فهو أولى مما ورد على سبب، لأن ما ورد على سبب مختلف في عمومه وما لم يرد على سبب مجمع على عمومه.

ـ **والتاسع** أن يكون أحدهما ناقلاً فهو أولى لأنه يفيد حكماً شرعياً.

ـ **والعاشر** أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً؛ فالإثبات أولى لأن مع المثبت زيادة علم.

ـ **والحادي عشر** أن يكون أحد الخبرين متأخراً فيكون أولى لأنه آخر الأمرين، وقد قال ابن عباس[٤] ـ رضي الله عنه ـ: «كُنَّا نَأْخُذُ[٥] مِنْ أَوَامِرِ

---

(٢) [ق ٥٢ و].

(٣) في ق: فيكون.

(٤) أنظر التعليقات على الأعلام.

(٥) [ق ٥٢ ظ].

رَسُولِ اللهِ! ـ بِالأَحْدَثِ فَالأَحْدَثِ»[٦].

ـ **والثاني عشر** أن يكون أحدهما أحوط، فهو أولى لأنه أحوط.

ـ **والثالث عشر** أن يكون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً؛ ففيه وجهان:

- من أصحابنا من قال: «هما سواء».
- ومنهم من قال: «الحاظر[٧] أولى لأنه أحوط».

---

(٦) أنظر **المعجم المفهرس** (ج ١، ص ٤٣٧، ع ١) حيث أورد فنسِنْك الحديث بصيغة قريبة من صيغة **المعونة** التي هي صيغة **شرح اللمع** (ف ٣٣٠)، وهي: «وَكَانُوا يَأْخُذُونَ بِالأَحْدَثِ فَالأَحْدَثِ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللهِ». وقد اعتمد في ذلك **موطأ** مالك (الصيام) وصحيح مسلم (الصيام) وسنن الدارمي (الصوم). ومن الملاحظ أن فنسِنْك شكل: فَالأَحْدَثُ (. . .) وهو خطأ قد يكون مطبعياً فقط. وفي **تخريج أحاديث اللمع** (ص ٢٣٩ و٢٤٠، رقم ٧٠) أورد الصديقي للحديث صيغاً ثلاثاً: الأولى عن جابر برواية أبي داود في **السنن** وكذلك الترمذي في **السنن** وكلاهما في كتاب الطهارة وفي باب ترك الوضوء مما مست ـ أو غيرت ـ النار: «كَانَ آخِرَ الأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ ـ تَرْكُ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»؛ والثانية برواية الطبراني ـ كما عزاه له الحافظ الهيثمي في **مجمع الزوائد** ـ وهي عن محمد بن مسلمة أن النبي ـ ﷺ ـ «أَكَلَ آخِرَ أَمْرَيْهِ لَحْماً ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»؛ والثالثة برواية ابن حبان ـ كما عزاه له الحافظ الهيثمي في **موارد الظمآن** (كتاب الطهارة، باب ما يوجب الغسل) ـ عن الزهري قال: «سَأَلْتُ عُرْوَةَ فِي الَّذِي يُجَامِعُ وَلَا يُنْزِلُ فَقَالَ: عَلَى النَّاسِ أَنْ يَأْخُذُوا بِالآخِرِ فَالآخِرِ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ ـ؛ حَدَّثَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ النَّبِيَّ ـ ﷺ ـ كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ وَلَا يَغْتَسِلُ وَذَلِكَ قَبْلَ فَتْحِ مَكَّةَ، ثُمَّ اغْتَسَلَ بَعْدَ ذَلِكَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِالْغُسْلِ».

وانظر كذلك تدقيق المرعشلي للإحالات في البيانات ١ إلى ٤ من ص ٢٣٩.

(٧) في ب: الحظر.



بَابُ

توجيه المعَاني



١٥٨ ـ والترجيح في المعاني من وجوه:

ـ **أحدها** أن يكون أصل أحدهما[١] منصوصاً عليه، فهو أولى لأنه أقوى.

ـ **والثاني** أن يكون أصل أحدهما ثبت بدليل مقطوع به [فهو] *متقدّم على ما ثبت بدليل غير مقطوع به*[٢].

ـ **والثالث** أن يكون لأحدهما أصول، فهو أولى لأنه أقوى في الظن.

ـ **والرابع** أن يكون أحدهما قيس[٣] على أصل نص على القياس عليه، فهو أولى لأنه قياس الشرع.

ـ **والخامس** أن يكون أحدهما[٤] مقيساً على جنسه، فهو أولى لأنه أقرب إليه.

ـ **والسادس** أن تكون إحدى[٥] العلتين منصوصاً عليها، فهي أقوى.

---

١٥٨ ـ (١) في ب: احدها؛ وفي ڤ: احديها، وقد تكرر هذا من الناسخ مراراً.
(٢) ما بين العلامتين ساقط من ب.
(٣) في ڤ: مقيس.
(٤) [ڤ ٥٣ و].
(٥) في ب: يكون احد العلتين، وفي ڤ: يكون المعنيين.

- **والسابع** أن يكون وصف أحدهما محسوساً ووصف الآخر حكماً، ففيه وجهان:

- من أصحابنا من قال: «المحسوس أولى لأنه أثبت».
- ومنهم من قال: «الحكم أولى لأن الحكم [٢٠ و] على الحكم أولى»(٦).

- **والثامن** أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً؛ فالإثبات أولى لأنه مجمع على جوازه والنفي مختلف فيه.

- **والتاسع** أن يكون وصف أحدهما اسماً ووصف الآخر صفة؛ فالصفة أولى لأنه مجمع عليها والاسم مختلف في جوازه.

- **والعاشر** أن يكون أحدهما أقل أوصافاً؛ ففيه وجهان:

- أحدهما القليلة الأوصاف أولى لأنها أعم وأسلم(٧).
- والثاني الكثيرة الأوصاف أولى لأنها أقوى تشبهاً(٨) للفرع.

- **الحادي عشر** أن يكون أحدهما يطّرد وينعكس والآخر يطّرد ولا ينعكس؛ فالذي يطّرد وينعكس أولى لأنه مدلول على صحته بالعكس والطرد.

- **والثاني عشر** أن يكون أحدهما يوجب احتياطاً، فهو أولى لأنه أسلم.

- **والثالث عشر** أن تكون إحداهما توجب الحظر والأخرى توجب الإباحة، ففيه وجهان كما ذكرنا في الأخبار.

- **والرابع عشر** أن تكون إحداهما ناقلة والأخرى مبقية، فالناقلة أولى.

---

(٦) في ق: ادل.

(٧) [ق ٥٣ ظ].

(٨) في ق: تشبثا.

ـ والخامس عشر أن تكون إحداهما تسقط الحد والأخرى[٩] توجبه أو إحداهما توجب[١٠] الجزية والأخرى تسقطها، ففيه وجهان:

- من أصحابنا من قال: «هما سواء».
- ومنهم من قال: «ما يسقط الحد ويوجب[١١] الجزية أولى».

ـ والسادس عشر أن تكون إحداهما توافق دليلاً آخر من أصل أو معقول أصل فهي أولى لأنها أقوى.

والله أعلم بالصواب[١٢]!.

*تمت المعونة بحمد الله وعونه. وقد وقع الفراغ من تجهيزه في جمادى الآخرة سنة خمس وثمانين وأربع مائة [٤٨٥]. كتبه الحسن بن يحيى بن عبيد الله الكرماني الجِيرُفْتِي بخطه.

وصلى الله على سيدنا محمد، خيرِ خلقه، وآله الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً! وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم المصير*[١٣].

---

(٩) في ب: والاخر.
(١٠) في ب: يوجب.
(١١) [ق ٥٤ و].
(١٢) العبارة في ق فقط.
(١٣) ما بين العلامتين ورد محله في ق: تمت كتاب المعونة في الجدَل قد وقع الفراغ منه حَامدا لله ومُصلِّيا على رسوله محمد وَعَلى آله واصحابه الطيبين الطَّاهِرين في أوايل المُحرّم يوم الثلثا سنة اثنا واربعين وسبعماية [٧٤٢] غفر الله لمن كتب ولوالدَيْه ولجميع المُسلمين اجمعين.



الفهارس العامة



● تشتمل هذه الفهارس العامة لكتاب **المعونة في الجدل** على:

- قائمة المراجع والمصادر باللغة العربية.
- قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
- التعليقات العامة.
- الآيات القرآنية.
- الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة.
- الأعلام.

● فهي إذن لا تحيل على المصطلحات الفنية الواردة في الكتاب والمتعلقة بأصول الفقه وبالجدل فيها، وذلك لكثرتها.

● وهي كذلك لا ترجع إلى الأعلام المشهورين والواردة أسماؤهم في كل صفحة تقريباً من الكتاب وأكثر من مرة أحياناً، ولا إلى أسماء الجمع أو الجنس أو النوع المتوافرة في كل مكان منه؛ فلا تقف مثلاً على: محمد - ﷺ - والعرب والفقهاء والعلماء.

● وقد اقتصرنا فيها على ما ورد بمتن الكتاب، أي مخطوطة **المعونة**، فلا نحيل القارىء الكريم على البيانات التي حرّرناها أسفل الصفحات للتعليق ولا على ما ورد بها من الكلمات الصالحة للفهرسة، وذلك لقلة فائدتها في حد ذاتها ثم رغبة منا في تيسير العمل المطبعي. وباعتبار هذا

المقياس لم نهتم كذلك بالأعلام الواردة بالتمهيد أو بقائمة المصادر والمراجع، سواء منها العربية أو المؤلفة باللغات الأجنبية.

● ولما صنفنا الكلمات، أسماء الأعلام، على حروف الهجاء أخذنا بعين الاعتبار ابن وأبو. أما أداة التعريف فلم تعتبر لا في أول العلم ولا في مطلع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة.

● وتيسراً للعمل المطبعي وردت الإحالات لا على الصفحات ـ اللهم إلاّ في فهرس موضوعات الكتاب ـ ولكن على الفقرات التي قسمنا عليها نص الشيرازي ورقمناها من ١ إلى ١٥٨. وهي فقرات حاولنا جهدنا أن نبنيها على وحدة معنوية قائمة الذات، مع الحرص على عدم إطالتها حتى يتيسر للقارىء الكريم الوقوف بسرعة على ما يهمه من فحواه المحال عليه.

I

قائمة المراجع والمصادر باللغة العربية

- **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج**: أنظر الغماري.
- ابن أبي الوفاء (عبد القادر القرشي): **الجواهر المضيئة في طبقات تراجم الحنفية**، ط ١، حيدر آباد الدكن، ١٣٣٢ هـ.
- ابن أبي حاتم (أبو محمد عبد الرحمان محمد بن إدريس الرازي) (٩٣٨/٣٢٧): **آداب الشافعي ومناقبه** بتحقيق عبد الغني عبد الخالق، مطبعة السعادة ١٩٥٣/١٣٧٢.
- ابن أبي حاتم (أبو محمد عبد الرحمان محمد بن إدريس الرازي): **الجرح والتعديل**، ط ١ بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند، ١٩٥٣/١٣٧٣.
- ابن الأثير (الجزري، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد) (١٢٣٢/٦٣٠): **أُسْد الغابة في معرفة الصحابة**، طهران ١٩٥٧/١٣٧٧ ـ ١٩٥٨، في ٥ أجزاء، ثم القاهرة ١٩٧٠.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان بن علي) (١٢٠٠/٥٩٧): **صفة الصفوة**، حيدر آباد الدكن ١٣٥٦ هـ.
- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان بن علي): **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، حيدر آباد الدكن ١٣٥٩ هـ.
- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي) (١٦٧٨/١٠٨٩): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، القاهرة ١٣٥٠.
- ابن النجار (محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي): (١٥٦٤/٩٧٢): **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر**

المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكة المكرمة ١٤٠٠/ ١٩٨٠ (م ١ و٢) ١٤٠٢/ ١٩٨٢ (م ٣).

- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بالوراق) (٣٨٠/ ٩٩٠): **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد، طهران ١٣٩١/١٩٧١.
- ابن برهان (شرف الإسلام أبو الفتح أحمد بن علي البغدادي) (٥١٨/١١٢٤): **الوصول إلى الأصول**، تحقيق ع.ع. أبو زنيد، الرياض ١٤٠٣/١٩٨٣ (ج ١) ١٤٠٤/١٩٨٤ (ج ٢).
- ابن حِبّان (محمد البُسْتي) (٣٥٤/٩٦٥): **مشاهير علماء الأمصار**، نشر م. فلايشْهَمَّرْ M. Fleischhammar، المكتبة الإسلامية XXII (١٩٥٩).
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني) (٨٥٢/١٤٤٨): **الإصابة في تمييز الصحابة**، طبع في ١١ جزءاً بكلكيتا بالهند ١٨٥٤ - ١٨٥٦ م. ثم بالقاهرة ١٣٢٨ هـ.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، ط ٤، القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **تقريب التهذيب**، الطبعة الأولى بدار نشر الكتب الإسلامية بكوجرانوالة باكستان ١٣٩٣/١٩٧٣.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، إدارة المطبعة المنيرية، على هامش **المجموع** للنووي وكذلك مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة القاهرة.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **تهذيب التهذيب**، ط ١ حيدر آباد الدكن ١٣٢٦ هـ.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **الدراية في تخريج أحاديث الهداية**، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤.
- ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني): **لسان الميزان**، ط ١ حيدر آباد الدكن ١٣٢٩/١٣٣١هـ.، في ٧ أجزاء.
- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) (٤٥٦/١٠٦٣): **المحلى**، ط بيروت.
- ابن حنبل (أحمد) (٢٤١/٨٥٥): **المسند**، القاهرة ١٣١٣ هـ. ثم بتحقيق أ.م. شاكر في ١٥ جزءاً بالقاهرة أيضاً ١٣٦٨ - ١٣٧٥/ ١٩٤٩ - ١٩٥٦.

- ابن خلدون(عبد الرحمان وليّ الدين) (١٤٠٦/٨٠٨): **المقدمة**، ط القاهرة بدون تاريخ وط بيروت ١٩٠٠ وط بيروت الثالثة ١٩٦٧.
- ابن خلكان (أبو العباس أحمد) (١٢٨٢/٦٨١): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، نشر م.م. عبد الحميد، ط ١ القاهرة ١٩٤٩/١٣٦٧.
- ابن رجب (عبد الرحمان بن أحمد الحنبلي) (١٣٩٢/٧٩٥): **شرح علل الترمذي**، تحقيق ن. عتر، طبع دار الملاح للطباعة والنشر ١٩٧٨/١٣٩٨.
- ابن سعد (أبو عبدالله محمد البصري الزهري) (٨٤٤/٢٣٠): **الطبقات**، بيروت ١٩٦٠/١٣٨٠.
- ابن شاكر الكُتُبي (محمد بن شاكر بن أحمد) (١٣٦٢/٧٦٤): **فوات الوفيات**، تحقيق م.م. عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.
- ابن عبد البر (أبو عمر يوسف النمري القرطبي) (١٠٧٠/٤٦٣): **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ط ١ القاهرة ١٣٢٨ (بهامش الإصابة) ثم القاهرة أيضاً ١٩٦٠/١٣٨٠ (٤ أجزاء).
- ابن عساكر (علي بن الحسن بن هبة الله) (١١٧٥/٥٧١): **تبيين كذب المفتري**، ط القدسي ١٩٢٧.
- ابن عقيل (أبو الوفاء) (١١٢١/٥١٥): **كتاب الجدل على طريقة الفقهاء**، تحقيق جورج مقدسي، نشر **بمجلة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية**، ج XX، ص ١١٩ - ٢٠٦، دمشق ١٩٦٧.
- ابن عقيل (أبو الوفاء): **الواضح في أصول الفقه**: مخطوطة كاملة منها الجزءان الأول والثاني في الظاهرية بدمشق ومنها الجزء الثالث ببرنستون بالولايات المتحدة. وعن هذين الكتابين أنظر التمهيد لتحقيق **المعونة** في حديثنا عن تلاميذ الشيرازي.
- **ابن عقيل وإحياء الإسلام السني في القرن الخامس للهجرة والحادي عشر للميلاد** من تأليف جورج مقدسي: أنظر عنه قائمة المصادر والمراجع الأجنبيّة.
- ابن فرج المالكي القرطبي (عبدالله): **أقضية رسول الله - ﷺ**، قطر.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم) (٨٨٩/٢٧٦): **الشعر والشعراء**، القاهرة بتحقيق أ.م. شاكر، ثم بيروت ١٩٦٤.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبدالله بن مسلم): **المعارف** بتحقيق ثروت عكاشة، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩.

- ابن قدامة (موفق الدين عبدالله المقدسي الحنبلي) (١٢٢٣/٦٢٠): **روضة الناظر وجنة المُناظر في أصول الفقه**، القاهرة ١٩٧٢/١٣٩٢.
- ابن قدامة (موفق الدين عبدالله المقدسي الحنبلي): (١٢٢٣/٦٢٠): **المغني على مختصر الخِرَقي** (٩٤٥/٣٣٤) تحقيق ط.م. الزيني، القاهرة ١٩٦٩/١٣٨٩.
- ابن قُطْلوبُغا (أبو العدل زين الدين قاسم) (١٤٧٤/٨٧٩): **تاج التراجم في طبقات الحنفية**، بغداد ١٩٦٢.
- ابن قطلوبغا (أبو العدل زين الدين قاسم) **تخريج أحاديث أصول البزدوي**، نشر كراتشي.
- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي) (١٣٧٣/٧٧٤): **البداية والنهاية في التاريخ**، القاهرة ١٣٤٨ ـ ١٣٥١/ ١٩٢٨ ـ ١٩٣٢.
- ابن ماجه (عبدالله محمد بن يزيد القزويني) (٨٨٨/٢٧٥): **السنن**، تحقيق م.ف. عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٢/١٣٧٢.
- ابن ماكولا (أبو نصر علي بن هبة الله) (ما بين ١٠٨٢/٤٧٥ و١٠٨٤/٤٨٧): **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب**، ط. ١ لعبد الرحمان بن يحيى المعلمي اليماني، حيدر آباد الدكن، ٤ أجزاء، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) (١٣١١/٧١١): **لسان العرب**، ط. دار صادر ودار بيروت ١٩٥٥/١٣٧٤ ودار لسان العرب دون تاريخ.
- ابن هداية الله الحُسيني (أبو بكر) (١٦٠٥/١٠١٤): **طبقات الشافعية**، تحقيق عادل نويهض، بيروت ط. ٢، ١٩٧٩.
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك المعافري) (٨٢٨/٢١٣): **السيرة النبوية**، ط. دار الجيل ببيروت ١٩٧٥، نشر دار الباز بمكة المكرمة.
- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني) (٨٨٨/٢٧٥): **السنن**، تحقيق م.م. عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠/١٣٦٩.
- أبو نعيم الإصبهاني (أحمد بن عبدالله) (١٠٣٨/٤٣٠): **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، القاهرة ١٩٣٢/١٣٥١.
- **إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء**: أنظر الخضري.

ـ**أخبار أبي حنيفة وأصحابه**: أنظر الصيمري.
ـ **آداب الشافعي**: أنظر ابن أبي حاتم.
ـ **إرشاد الفحول**: أنظر الشوكاني.
ـ **إرواء الغليل**: أنظر الألباني.
ـ **الاستيعاب**: أنظر ابن عبد البر.
ـ **أسد الغابة**: أنظر ابن الأثير.
ـ **أسنى المطالب**: أنظر محمد درويش البيروتي.
ـ **الإصابة**: أنظر ابن حجر.
ـ الإصفهاني: شمس الدين أبو الثناء محمود (١٣٤٨/٧٤٩): **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق محمد مظهر بقا، الجزء الأول، جدة ١٩٨٦/١٤٠٦.
ـ **أقضية رسول الله ـ ﷺ ـ**: أنظر ابن فرج المالكي.
ـ **الأعلام**: أنظر الزِّركلي.
ـ الألباني (محمد ناصر الدين): **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، ط. ١، المكتب الإسلامي ببيروت ١٣٨٥/١٩٦٥.
ـ الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف) (١٠٨١/٤٧٤): **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، نشر بيروت في ١٤٠٧/١٩٨٦ بتحقيق عبد المجيد تركي.
ـ الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف): **المنهاج في ترتيب الحجاج**: تحقيق عبد المجيد تركي، باريس ١٩٧٨ ثم بيروت ١٩٨٧.
ـ البخاري (أبو عبدالله محمد بن إسماعيل) (٨٦٩/٢٥٦): **الصحيح**، ٩ أجزاء في ٣ مجلدات، القاهرة، مطابع الشعب بدون تاريخ.
ـ **بدائع المنن**: أنظر الساعاتي.
ـ **البداية والنهاية**: أنظر ابن كثير.
ـ **برنشفيق**: أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
ـ **البرهان**: أنظر الجويني.
ـ بُروكُلْمانْ (كارل) (ـ ١٩٥٦): **تاريخ الأدب العربي** (للنص الألماني: أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية) تعريب عبد الحليم النجار، في ستة أجزاء فقط (لحدّ علمنا)، القاهرة ١٩٦١ ـ ١٩٧٧.
ـ البصري (أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب) (١٠٤٤/٤٣٦): **كتاب المعتمد**

في أصـول الفقه، تحقيق م. حميـد الله وأ.م. باكير وح. حنفي، دمشق ١٣٨٤/١٩٦٤. أنظر أيضاً قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
ـ البعلي (علاء الـدين أبـو الحسن علي الـدمشقي المعـروف بـابن اللحّـام) (٨٠٣/١٤٠٠): **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق م. مظهر بقا، دمشق ١٤٠٠/١٩٨٠.
ـ البغدادي (إسماعيل باشا بن محمد أمين) (١٣٣٩/١٩٢٠): **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**، القسطنطينية ١٣٦٦/١٩٤٧.
ـ البغدادي (عبد القاهر بن طاهر الإسفراييني) (٤٢٩/١٠٣٧): **الفَرق بين الفرق**، نشر م.م. عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة.
ـ البغدادي (عبد القادر بن عمر) (١٠٩٣/١٦٨٢): **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، القاهرة ١٢٩٩ هـ.
ـ **بغية الوعاة**: أنظر السيوطي.
ـ البكري (أبو عبيد الله عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي) (٤٨٧/١٠٩٤): **معجم ما استعجم من أسمـاء البلاد والمـواضع**، تحقيق مصـطفى السقّـا، القـاهـرة ١٣٦٤/١٩٤٥ (ج ١ ـ ٢) و١٣٦٨/١٩٤٩ (ج ٣ ـ ٤).
ـ البلخـي (أبو القاسم): **أنظر فضل الاعتزال**.
ـ **البُلغة**: أنظر الفيروزابادي.
ـ **بلوغ المرام**: أنظر ابن حجر.
ـ **بيان المختصر**: أنظر الإصفهاني.
ـ البَيْهَقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي) (٤٥٨/١٠٦٥): **السنن الكبرى**، ط. ١، حيدر آباد الدكن ١٣٥٥ هـ.
ـ **تاج التراجم**: أنظر قُطْلوبُغا.
ـ **تاريخ الخلفاء**: أنظر السيوطي.
ـ **تاريخ المالكية بالمشرق** لأحمد بكير: أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
ـ **تاريخ بغداد**: أنظر الخطيب البغدادي.
ـ **التبصرة**: أنظر الشيرازي.
ـ **تبيين كذب المفتري**: أنظر ابن عساكر.
ـ **تخريج أحاديث البزدوي**: أنظر ابن قطلوبغا.

- **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه**: أنظر الصديقي.
- **تخريج أحاديث مختر المنهاج**: أنظر العراقي.
- **تذكرة الحفاظ**: أنظر الذهبي.
- **ترتيب المدارك**: أنظر عياض.
- **ترتيب تاريخ يحيى بن معين**: أنظر يحيى بن معين.
- **ترتيب مسند الإمام الشافعي**: أنظر السندي.
- تركي (عبد المجيد): **مناظرات في الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، تعريب عبد الصبور شاهين ومراجعة محمد عبد الحليم محمود، بيروت **١٩٨٦**.
  أنظر أيضاً قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
- تركي (عبد المجيد): أنظر الباجي مؤلف **المنهاج**.
- تركي (عبد المجيد): أنظر الشيرازي مؤلف **الوصول** أو **شرح اللمع**.
- الترمذي: **السنن** مع شرحه **تحفة الأحوذي** للمباركفوري المتوفى في **١٣٥٣ هـ**.، مطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة **١٩٦٧/١٣٨٧**.
- **تقريب التهذيب**: أنظر ابن حجر.
- **تلخيص الحبير**: أنظر ابن حجر.
- **التمهيد**: أنظر الكلوذاني.
- **تهذيب الآثار**: أنظر الطبري.
- **تهذيب الأسماء واللغات**: أنظر النووي.
- **تهذيب التهذيب**: أنظر ابن حجر.
- **الجرح والتعديل**: أنظر ابن أبي حاتم.
- **الجواهر المضيئة**: أنظر ابن أبي الوفاء.
- الجويني (أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله) (**١٠٨٥/٤٧٨**): **البرهان في أصول الفقه** بتحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة (قطر) ط. ١ في جزءين **١٣٩٩ هـ**.
- الجويني (أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله): **الكافية في الجدل** بتحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة **١٩٧٩/١٣٩٩**.
- حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وكاتب جلبي) (**١٦٥٦/١٠٦٧**): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ط. ١ في جزءين، القسطنطينية **١٩٤١/١٣٦٠** و **١٩٤٣/١٣٦٢**. وقبلها طبعة أولى بإستنبول في **١٣١٠ هـ**.

أنظر أيضاً قائمة المصادر والمراجع الأجنبية عن طبعة ڤليڤل.
- الحاكم (محمد بن عبدالله النيسابوري) (١٠١٤/٤٠٥): **المستدرك على الصحيحين في الحديث**، حيدر آباد الدكن بالهند ١٣٣٥، ثم بمكة ثم ببيروت.
- **حلية الأولياء**: أنظر أبو نعيم الإصبهاني.
- **خزانة الأدب**: أنظر البغدادي.
- الخزرجي (صفي الدين أحمد بن عبدالله الأنصاري) (١٥١٧/٩٢٣): **خلاصة تهذيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، القاهرة ١٣٠١.
- الخضري (محمد): **إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء**، طبع المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي) (١٠٧٠/٤٦٣): **تاريخ بغداد**، القاهرة ١٩٣١/١٣٤٩.
- **الخلاصة**: أنظر الخزرجي.
- **خليفة بن خياط شباب العصفري** (أبو عمر) (٨٥٤/٢٤٠): **طبقات العصفري أو كتاب الطبقات**، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط. ٢ دار طيبة بالرياض ١٩٨٢/١٤٠٢.
- **دائرة المعارف الإسلامية**: ط. ١ وط. ٢: أنظر عنها قائمة المصادر والمراجع الأجنبية.
- الذهبي (شمس الدين محمد أبو عبدالله) (١٣٤٧/٧٤٨): **تذكرة الحفاظ**، طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٥٧/١٣٧٦، ٤ أجزاء في مجلدين ومجلد ثالث للذيل.
- الدارقطني (علي بن عمر) (٩٩٥/٣٨٥): **السنن**، طبع دار المحاسن للطباعة بالقاهرة ١٩٦٦/١٣٨٦.
- الدارمي (أبو محمد عبدالله) (٨٦٨/٢٥٥): **السنن**، تحقيق محمد أحمد دهمان، طبع دار إحياء النسة النبوية.
- الذهبي (شمس الدين محمد أبو عبدالله): **سِير أعلام النبلاء**، مخطوطة أحمد الثالث ج ١٢١٩٥.
- الذهبي (شمس الدين محمد أبو عبدالله): **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ط. ١، القاهرة ١٣٢٥ هـ في ٣ أجزاء.
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين) (١٢٠٩/٦٠٠): **المحصول في**

علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فيّاض العلواني، الرياض ط. ١، ١٣٩٩/١٩٧٩ (ج ١، ق ١ - ٢ - ٣)، ١٤٠٠/١٩٨٠ (ج ٢، ق ١ - ٢)، ١٤٠١/١٩٨١ (ج ٢، ق ٣).
- **الرسالة**: أنظر الشافعي.
- **الروضة**: أنظر ابن قدامة.
- الزركلي (خير الدين): **الأعلام في ١٠ أجزاء**، القاهرة ١٣٧٣ - ١٣٧٨/١٩٥٤ - ١٩٥٩.
- الزيلعي (جمال الدين عبدالله بن يوسف الحنفي) (٧٦٢/١٣٦٠): **نصب الراية لأحاديث الهداية**، ط. ٢، دار المأمون بالقاهرة.
- الساعاتي (عبد الرحمان البنّا): **بدائع المِنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن**، ط. ١، القاهرة ١٣٦٩ هـ.
- السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب) (٧٧١/١٣٦٩): **طبقات الشافعية الكبرى**، ٦ أجزاء، القاهرة ١٣٢٤ هـ ثم ١٠ أجزاء بتحقيق ع. الحلو وم. الطناحي، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٤. وهذه الطبعة الأخيرة هي المعتمَدة.
- سركيس (يوسف إليان): **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة من البداية حتى سنة ١٣٣٩/ ١٩١٩**، القاهرة ١٩٢٨.
- **سنن ابن ماجه**: أنظر ابن ماجه.
- **سنن أبي داود**: أنظر أبو داود.
- **سنن الترمذي**: أنظر الترمذي.
- **سنن الدارقطني**: أنظر الدارقطني.
- **سنن الدارمي**: أنظر الدارمي.
- **السنن الكبرى**: أنظر البيهقي.
- **سنن النسائي**: أنظر النسائي.
- **سير أعلام النبلاء**: أنظر الذهبي.
- **السيرة**: أنظر ابن هشام.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر) (٩١١/ ١٥٠٥): **تاريخ الخلفاء**، ط. ٤، القاهرة ١٣٨٩/ ١٩٦٩.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر): **شرح شواهد المغني**، طبع دار مكتبة الحياة ببيروت ١٣٨٦/ ١٩٦٦.

- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر): **طبقات المفسرين**، طبعة ليدن.
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر): **الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير**، جمع يوسف النبهاني، القاهرة ١٣٥١.
- الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس) (٨١٩/٢٠٤): **الرسالة** بتحقيق م. أ. شاكر ١٩٤٠/١٣٥٨.
- **شذرات الذهب**: أنظر ابن العماد.
- **شرح الكوكب**: أنظر ابن النجار.
- **شرح اللمع**: أنظر الشيرازي.
- **شرح شواهد المغني**: أنظر السيوطي.
- **شرح علل الترمذي**: أنظر ابن رجب.
- **شرح معاني الآثار**: أنظر الطحاوي.
- **الشعر والشعراء**: أنظر ابن قتيبة.
- الشوكاني (محمد بن علي) (١٨٣٤/١٢٥٠): **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، القاهرة ١٩٣٩/١٣٥٨.
- الشوكاني (محمد بن علي) (١٨٣٤/١٢٥٠): **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، القاهرة ١٩٧١/١٣٩١.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق م. ح. هيتو، دمشق ١٩٨٠/١٤٠٠.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **شرح اللُّمَع**: مخطوط إسطنبول طبع بتحقيق عبد المجيد تركي ببيروت في ١٩٨٧.
أنظر أيضاً **الوصول** للشيرازي عن مخطوط باريس.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس، ط. ١، بيروت ١٩٧٠، ط. ٢، بيروت ١٩٨١/١٤٠١.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **عقيدة**، أو **عقيدة السلف** أو **معتقد** أبي إسحاق الفيروزابادي: أنظر في التمهيدين الأول والثاني لتحقيق شرح اللمع وصفاً للمخطوطات الخمس التي وصلت إلينا.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **اللمع في أصول الفقه**، القاهرة ١٩٣٩/١٣٥٨. أنظر الصديقي: **تخريج**...

- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **كتاب معونة المبتدئين وتذكرة المنتهين في الجدل**، مخطوط غوتة بألمانيا الشرقية رقم ١١٨٣ Landes Bibliothek Gotha Arab ومخطوط ثانٍ ببرانْستُون بالولايات المتحدة الأمريكية بمكتبة فَيْرُسْتُونْ Firestone Library برقم ٨٦٧. وقد نشر في ١٩٨٧/١٤٠٧ في الكويت بتحقيق علي بن عبد العزيز العميريني ثم ببيروت في ١٩٨٨/١٤٠٨ بتحقيق ع. تركي.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم (١٠٨٣/٤٧٦): **الملخص في الجدل** تحقيق محمد يوسف آخندجان نيازي، نسخة مرقونة في جزأين، مكة المكرمة ١٩٨٧/١٤٠٧.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم (١٠٨٣/٤٧٦): **النكت في المسائل المختلف فيها بين الإمامين أبي حنيفة والشافعي** (قسم المعاملات) تحقيق زكريا عبد الرزاق المصري، نسخة مرقونة، مكة المكرمة ١٤٠٥.
- الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم) (١٠٨٣/٤٧٦): **الوصول إلى علم الأصول ـ أو شرح اللمع ـ**، ج ٢، الجزائر ١٩٧٩ بتحقيق ع. تركي.
- شِشِنْ (رمضان): **أنظر نوادر المخطوطات**.
- **الصحيح**: أنظر البخاري.
- **الصحيح**: أنظر مسلم.
- الصِدّيقي (عبدالله بن محمد الغماري الحسني): **تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه ومعه اللمع في أصول الفقه للشيرازي**، تخريج الأحاديث والتعليق عليها بقلم يوسف عبد الرحمان المرعشلي، بيروت ١٩٨٤/١٤٠٥.
- **صفة الصفوة**: أنظر ابن الجوزي.
- الصَّيْمَري (أبو عبدالله حسن بن علي) (١٠٤٤/٤٣٦): **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**، تصوير دار الكتاب العربي عن طبعة وزارة المعارف بالهند، ط. ٢، بيروت ١٩٧٦.
- الصيمري (أبو عبدالله حسن بن علي) (١٠٤٤/٤٣٦): **مسائل الخلاف في أصول الفقه**، مخطوطة شسْتَربيتي Chester Beatty Library بدَبْلنْ بإيْرلَنْدا، رقم ٣٧٥٧.
- الطبري (محمد بن جرير) (٩٢٢/٣١٠): **تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ـ ﷺ ـ من الأخبار**، تحقيق ناصر بن سعد الرشيد وعبد القيوم عبد رب النبي، مكة المكرمة ١٤٠٢.

ـ **طبقات الشافعية**: أنظر ابن هداية الله.
ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: أنظر السبكي.
ـ **طبقات العصفري**: أنظر خليفة بن خياط.
ـ **طبقات الفقهاء**: أنظر الشيرازي.
ـ كـ. **طبقات الفقهاء**: أنظر العبادي.
ـ **طبقات المفسرين**: أنظر السيوطي.
ـ **الطبقات**: أنظر ابن سعد.
ـ الطحاوي (أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الحنفي) (٣٢١/٩٣٣): **شرح معاني الآثار**، تحقيق زهري النجار، مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة.
ـ **طريق الرشد**: أنظر الشيخ عبد اللطيف.
ـ العبّادي (أبو عاصم محمد بن أحمد) (٤٥٨/ ١٠٦٥): **طبقات الفقهاء الشافعية**، ط. ليدن ١٩٦٤ بتحقيق ڤوسته فتَسْتَرْن Gosta Vitestarn.
ـ عبد الباقي (محمد فؤاد): **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**، القاهرة ١٣٦٨.
ـ عبد الباقي (محمد فؤاد): **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة مطابع الشعب ١٣٧٨ هـ.
ـ عبد الباقي (محمد فؤاد): **مفتاح كنوز السنة** تأليف أ. ي. فنسنك وتعريب ع.ب، ط. ١، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٤.
ـ عبد الرزاق (أبو بكر بن همّام الصنعاني) (٢١١/٨٢٦): **المصنَّف**، ط. ١، المجلس العلمي بالهند ١٣٩٠/١٩٧٠.
ـ عبد اللطيف (الشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم آل عبد اللطيف): **طريق الرشد إلى تخريج أحاديث بداية ابن رشد**، ج ١ مكة ج ٢ جدة ١٤٠٣، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
ـ العراقي (عبد الرحيم بن الحسين) (ـ ١٨٠٤): **تخريج أحاديث مختصر المنهاج**، تحقيق ص. البدري السامرائي، مكة المكرمة ١٣٩٩، مجلة البحث العلمي. والتراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد
ـ **العقد الثمين**: أنظر الفاسي.
ـ عياض (أبو الفضل) (٥٤٤/١١٤٩): **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد باكير محمود في ٤ أجزاء ومجلدين مع ثالث

للفهارس، طرابلس الغرب ١٣٨٧/١٩٦٧.
- الغماري (عبدالله بن محمد بن الصديق): **الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج** لقاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي، علّق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب، ط. ١، عالم الكتب ببيروت ١٤٠٥/١٩٨٥.
- الفاسي (أبو الطيب التقي محمد المكي) (٨٣٢/١٤٢٨): **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة.
- **الفتح الكبير**: أنظر السيوطي.
- **الفتح المبين**: أنظر المراغي.
- فنْسِنْك (أ. ج.) (- ١٩٣٩): أنظر عبد الباقي: **مفتاح كنوز السنة**.
- **فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى سنة ١٣٦٤/١٩٤٥**، ج ٢، مطبعة الأزهر ١٣٦٥/١٩٤٦.
- **فهرس المخطوطات المصورة**، معهد إحياء المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، ج ١: فؤاد سيد، القاهرة ١٩٥٤، ج ٢: لطفي عبد البديع (تاريخ)، القاهرة ١٩٥٦.
- **فهرس مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس**: أنظر قائمة المصادر والمراجع الأجنبية.
- **الفهرست**: أنظر ابن النديم.
- **الكافية**: أنظر الجويني.
- كحالة (عمر رضا): **معجم المؤلفين** في ١٥ جزء، دمشق ١٣٧٦ - ١٣٨١/١٩٥٧ - ١٩٦١.
- **كشف الظنون**: أنظر حاجي خليفة.
- الكَلْوَذاني (محفوظ بن أحمد بن الحسين أبو الخطاب الحنبلي) (٥١٠/١١١٦): **التمهيد في أصول الفقه** بتحقيق مفيد محمد أبو عمشة (ج ١ - ٢) ومحمد بن علي بن إبراهيم (ج ٣ - ٤)، والأجزاء الأربعة صدرت بمكة المكرمة في ١٤٠٦/١٩٨٥.
- **كنز العمال**: أنظر الهندي.
- لاووست (هنري): أنظر قائمة المصادر والمراجع الأجنبية.
- **لسان العرب**: أنظر ابن منظور.
- **لسان الميزان**: أنظر ابن حجر.

ـ**اللمع في أصول الفقه**: أنظر الشيرازي.
ـ مالك بن أنس: **الموطأ في جزءين**، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١.
ـ المتولي (الإمام) (٤٧٨/١٠٨٥): **كتاب المغني** بتحقيق ماري بارنان، القاهرة ١٩٨٦.
ـ **مجمع الزوائد**: أنظر الهيثمي.
ـ **المجموع**: أنظر النووي.
ـ **المحصول**: أنظر الرازي.
ـ محمد درويش البيروتي الشهير بالحوت: **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**، ط. بيروت.
ـ محمد عابد السندي: **ترتيب مسند الشافعي**، مطبعة السعادة بمصر ١٣٦٩/١٩٥٠ ثم دار الكتب العلمية ببيروت ١٣٧٠/١٩٥١.
ـ **المحلّى**: أنظر ابن حزم.
ـ **مختصر البعلي**: أنظر البعلي.
ـ **مرآة الجنان**: أنظر اليافعي.
ـ المراغي (عبد الله مصطفى): **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، ط. ٢، بيروت ١٣٩٤/١٩٧٤.
ـ **المستدرك**: أنظر الحاكم.
ـ مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري) (٢٦١/٨٧٤): **الصحيح**، تحقيق م.ف. عبد الباقي، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.
ـ **المسند**: أنظر ابن حنبل.
ـ **مشاهير علماء الأمصار**: أنظر ابن حِبّان.
ـ **المصَنَّف**: أنظر عبد الرزاق.
ـ **المعارف**: أنظر ابن قتيبة.
ـ **المعتمد**: أنظر البصري.
ـ **معجم الأدباء**: أنظر ياقوت.
ـ **معجم المؤلفين**: أنظر كحالة.
ـ **المعجم المفهرس**: أنظر فنْسِنْك في قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
ـ **معجم ما استعجم**: أنظر البكري.
ـ **معرفة القرّاء الكبار**: أنظر الذهبي.

- **المغني**: أنظر ابن قدامة.
- **المغازي**: أنظر الواقدي.
- **المغني**: أنظر المتولّي.
- **مفتاح**: أنظر عبد الباقي وفنسنك.
- **مقدسي (جورج)**: أنظر قائمة المراجع والمصادر باللغات الأجنبية.
- **مناظرات في الشريعة الإسلامية**: أنظر تركي.
- **المُنتظَم**: أنظر ابن الجوزي.
- **المنهاج في ترتيب الحجاج**: أنظر الباجي.
- **ميزان الاعتدال**: أنظر الذهبي.
- النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب) (٩١٥/٣٠٣) **السنن** ط. ١ القاهرة ١٩٦٤/١٣٨٣ ومعه **زهر الربى على المجتبى** للسيوطي).
- **نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا** جمعها رمضان شِشِنْ في ٣ مجلدات، ط. ١، بيروت ١٩٧٥ (م ١) ١٩٨٠/١٤٠٠ (م ٢) ١٩٨٢/١٤٠٢ (م ٣).
- النّووي (أبو زكريا محيي الدين بن شرف) (١٢٧٧/٦٧٦): **تهذيب الأسماء واللغات**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
- النّووي (أبو زكريا محيي الدين بن شرف) (١٢٧٧/٦٧٦): **المجموع، شرح المهذّب**، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
- **نصب الراية**: أنظر الزيلعي.
- **نيل الأوطار**: أنظر الشوكاني.
- الهندي (علاء الدين بن علي المتقي بن حسان الدين) (١٥٦٧/٩٧٥): **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** طبع مكتبة التراث الإسلامي بحلب.
- الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر) (١٤٠٤/٨٠٧): **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، طبعة القدسي بالقاهرة ١٣٥٢ هـ.
- الواقدي (محمد بن عمر بن واقد) (٢٠٧/ ٨٢٢): **المغازي** تحقيق مارسدن جونس، اكسفورد ١٩٦٦.
- **الوصول إلى الأصول**: أنظر ابن برهان.
- **الوصول إلى علم الأصول**: أنظر الشيرازي.
- **وفيات الأعيان**: أنظر ابن خلكان.

- اليافعي (أبو محمد عبدالله بن أسعد بن علي اليمني المكّي) (٧٦٨/١٣٦٦): **مرآة الجنان وعدّة اليقظان في ما يعتبر من حوادث الزمان**، بيروت ١٣٩٠/١٩٧٠.
- ياقوت (عبدالله الحموي) (٦٢٦/١٢٢٨): **معجم الأدباء**، نشر أ. ف. الرفاعي، القاهرة ١٣٥٧/ ١٩٣٨.
- **يحيى بن معين وكتابه التاريخ**، تحقيق أ. نور سيف، ط. ١، مكة المكرمة ١٣٩٩/١٩٧٩.

II

قائمة المصادر والمراجع الأجنبية

BIBLIOGRAPHIE

- Allard (Michel) S.J.: *Le Problème des Attributs divins dans la doctrine d'al - Ashʿari et de ses premiers grands disciples,* Beyrouth 1965.
- *L'Art de la polémique:* voir bibliographie en langue arabe, al- Bagi, *al - Minhag.*
- Bakir (Ahmad): *Histoire de l'Ecole malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen - Age,* Tunis 1962.
- Al - Basri (Abu - l - Husain Muhammad b. Ali b. at - Taiyib al - Basri (savant muʿtazilite mort à Bagdad en 436/1044): *Kitab al - Muʿtamad fi usul al - fiqh,* edition critique par Muhammad Hamidullah avec la collaboration de Ahmad Bekir et Hasan Hanafi, Institut Français de Damas, Damas t. I 1384/1964, t. II 1385/1965.
- Bel (Alfred): *Catalogue des manuscrits Qarawiyyin,* Fès 1918.
- *Bibliographical list of the Manuscripts microfilmed from al - Azhar and its branches,* Bib. Nat. Le Caire 1964.
- Brockelmann (Carl): *Geschiste der Arabischen Litterature, G.* I (Leiden 1943), *S.* I (Leiden 1937).
- Brunschvig (Robert): *Valeur et Fondement du raisonnement juridique par analogie d'après Al - Gazali,* in Studia Islamica, fascicule XXXIV, Paris 1971, pp. 57 - 88.
- Brunschvig (Robert): *Le Livre de l'ordre et de la défense d'al - Muzani,* publié, traduit et annoté dans le Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, fasc. XI, Damas 1945, pp. 145 - 196.
- Derembourg (Hartwig) et Lévi - Provençal (Evariste): *Les Manuscrits arabes de l'Escurial,* t. III, Paris 1928.
- E.I. 1: *Encyclopédie de l'Islam,* 1 ère édition.
  E.I. 2: *Encyclopédie de l'Islam, 2 ème édition.*

- *Esquisse:* Voir Schacht (J.).
- Goichon (A.M.): *Le Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina,* (Avicenne), Paris 1938.
- Haggi Halifa: *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* de G. Fluegel, Leipzig et Londres, t. I 1835, t. VII Londres 1858. (t. II Leipzig 1837).
- Ibn ' Aqil (Abu - l - Wafa'): *Kitab al Gadal 'ala tariqat al - fuqaha'* (Le Livre de la dialectique éd. G. Makdisi in B.E.O. de P.I.F. de Damas, t. XX, Damas 1967, pp. 119 - 206.
- Laoust (Henri): *La Pensée et l'action politiques d'al - Mawardi* (364 - 450/974 - 1058) in Revue des Etudes Islamiques, An. 1968 - 1, Paris 1968, pp. 11 - 92.
- Laoust (Henri): *La Politique de Gazali,* Paris 1970.
- Laoust (Henri): *Le Schismes dans l'Islam, Introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris 1965.
- Makdisi (George): *Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siécle de l'hégire),* I.F. de Damas, Damas 1963.
- Pellat (Charles): *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz,* Paris 1953.
- Schacht (Joseph): *Esquisse d'une histoire du droit musulman,* traduction J.F. Arin, Paris 1953.
- Al - Shirazi (Abu Ishaq Ibrahim): *Le Livre de l'Admonition touchant la loi musulmane selon le rite de l'imam Ech - Chafei,* traduction française annotée de G.H. Bousquet, Alger 1949.
- Al - Shirazi (Abu Ishaq Ibrahim): *Kitab al - Tanbih,* edition et traduction latine et introduction de Juynboll, Leiden 1879, pp. 88 - 510.
- De Slane (Le Baron): *Catalogue de la Bibliothèque Nationale de Paris,* ler fascicule, Paris 1883 - 95.
- Turki (Abdel Magid): *Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme Zahirite et la finalité malikite,* Alger 1976.
- Wensinck (A.J): *Concordance et Indices de la Tradition musulmane ou al - Mu gam al - Mufahras li - alfaz al - hadith al - nabawi,* Leiden t. I 1936, t. III 1955, t. IV. 1962 et t. VII. 1969 continué par Brugman (J.).

III

التّعليقات العامة

● تشتمل هذه التعليقات على أسماء الأعلام من الصحابة - إلّا المشهورين جداً منهم كالخلفاء الراشدين الأربعة وعائشة أم المؤمنين - والتابعين والأئمة والفقهاء والمتكلمين. ولم تهمل بعض أسماء الأماكن الجغرافية والكتب الواردة في **المعونة** كما تعرضت لبعض الفرق الدينية. وكان رائدنا في ذلك التعريف بما يحتاج إلى تعريف أو التنبيه على دراسة بدت لنا جديرة بالانتباه.

● ولقد اتبعنا هنا ترتيباً أبجدياً للأسماء مماثلاً لترتيب الفهارس فأخذنا بعين الاعتبار **ابن وأبو**، وأهملنا أداة التعريف في أول الاسم واعتبرناها إذا كانت وسطه.

● ولتحرير هذه التعليقات رجعنا إلى كتب التراجم التقليدية كتلك التي خُصّصت لطبقات الصحابة والتابعين والأئمة والحفّاظ والفقهاء والمتكلمين. إلّا أننا وفي الحين نفسه فضّلنا أيضاً الاستفادة من أعمال سابقة جدّية ومفيدة تمثلت في تحقيق نقدي وعلمي لعدد من كتب أصول الفقه صدرت في السنوات العشر الأخيرة خاصة، مفهرسة على الطريقة الحديثة. وهكذا كان أمرنا مع **شرح الكوكب المنير** لابن النجّار، فنحن مدينون بفضل كبير لمحقِّقَيْهِ العالِمين محمد الزحيلي ونزيه حمّاد. وكذلك استفدنا في هذه التعليقات - كما استفدنا في تخريج الأحاديث - من التحقيق الجدّي النافع والمفيد الذي قام به محمد يوسف آخندجان نيازي لإخراج **الملخص في الجدل** للشيرازي أيضاً. واعتمدنا أيضاً تحقيق نص **المحصول في علم أصول الفقه** للرّازي، وهو عمل جدّ هام أصدره العالم طه جابر فيّاض

العلواني. وقد سبق لنا أن حققنا للباجي المالكي الأندلسي كتابي **المنهاج في ترتيب الحجاج** و **إحكام الفصول في أحكام الأصول** كما حققنا **شرح اللمع** للشيرازي أيضاً، فلم نجد بدّاً من الرجوع إلى ما سبق لنا أن حققناه من الأعلام وعرّفنا به مضيفين إليه عند الاقتضاء معلومات قد ظهرت في دراسات حديثة تابعة في الزمن لكل ما ذكرنا من عملنا أو على الأقل لبعض منه.

● ويجب أن ننبّه القارىء إلى أننا كلما رجعنا إلى هذه النصوص المحقَّقة والمفهرسة أحلنا على مكان الاستفادة منها، ولكن حرصنا أيضاً على نقل ما جاء بها من إحالات على كتب التراجم وذلك اعتقاداً منا أن القارىء قد لا تصل يده في يسر وعند الحاجة إلى هذه النصوص المحقَّقة خاصة والبعض منها ما زال مرقوناً ينتظر أن يسلك طريقه إلى المطبعة. أما عند اعتمادنا مراجع أصبحت منذ صدورها كأدوات بحث أساسية وضرورية مثل **دائرة المعارف الإسلامية** في طبعتيها الأولى والثانية الفرنسيتين أو **معجم المؤلفين** لكحّالة أو **الأعلام** للزركلي فقد اقتصرنا على تدقيق مكان الإحالة من كل واحدة منها دون التذكير بكتب المراجع والمصادر المعتمدة فيها. وذلك لسببين: **أولاً** لسعة انتشارها انتشاراً بفضله أصبحت أدوات بحث أساسية وضرورية، **وثانياً** لكثرة ما ورد فيها من كتب المراجع والمصادر كثرة يصعب الإلمام بها بقطع النظر عن قلة جدوى إثباتها من جديد.

● ولا بأس أيضاً من أن نلاحظ للقارىء الكريم أننا بهذا العمل نقدّم إليه نتائج أبحاث متفاوتة في الإفادة. فإذا اعتبر معنا أن الغرض الأساسي من التحقيق العلمي والنقدي لأي مخطوط من التراث هو أولاً تقديم نص أمين في أداء رسالة مؤلفه قدر الإمكان وثانياً إعداده واضحاً إلى أقصى ما تسمح به حدود الإيضاح والبيان، أدركنا جميعاً أن علينا أن نضع نصب أعيننا بلوغ هذين الهدفين معاً، بدل الاندفاع في عملية آليّة قد تصيب حيناً هذين الهدفين كليهما أو أحدهما فقط كما قد تحيد عنهما الاثنين في أحيان أخرى.

● وعلى كل فليس صدفة إن نحن أثبتنا التعليقات في هذا المكان بالذات من كتابنا، لا في أسفل صفحات نص **المعونة** حسب السنة المتبعة في التحقيق. فالذي يهمنا أولاً وبالذات هو أن يجد القارىء الكريم ضالته

المنشودة في نصنا المحقَّق على نسختين، بل حتى في اختلاف القراءات المثبتة في ذيل كل صفحة؛ وعندها لا يلتفت إلى هذه التعليقات إلا عند الحاجة الملحّة. والملاحظ أننا أدرجنا أسفل صفحات نصنا نتائج عملنا في تخريج الأحاديث وذلك لأن الحاجة إليها ماسة وأكيدة خاصة أنها قلّما ترد على صيغة واحدة تتفق عليها كل كتب الحديث والفقه أصولاً وفروعاً. فإذاً من حق القارىء على المؤلف أن ينبّهه إلى وجود هذه الاختلافات وإلى ما ترجّح من صيغها في نظر المحدّثين كلهم أو جلهم أو حتى بعضهم. وإن هذا الحق ليتأكّد بقدر بُعد صاحبه من ميدان تخريج الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة.

● وعلى كل حال فهذه التعليقات ـ كغيرها التي سبقتها أو تتلوها في الزمن ـ من المُقدَّر لها أن تؤدّي وظيفة أخرى أساسية تضاف إلى التي تؤدّيها عادة بحظ مختلف ومتفاوت في التوفيق ـ والحق يقال ـ وذلك عندما تقدّم له مادة تريدها دقيقة ودسمة وأحياناً نادرة وفريدة لتأليف معجم آخر للمؤلِّفين والأعلام على حدّ سواء، يُرجى له المزيد من الدقة والشمول والتفصيل ليؤدي وظيفته على وجه أكمل وأنجع.

ـ **ابن أبي هريرة** (أبو علي): الحسن بن الحسين المعروف بابن أبي هريرة، البغدادي الشافعي. فقيه درّس ببغداد وتخرّج عليه خلق كثير من أمثال أبي علي الطبري والدارقطني. تولّى القضاء ببغداد وتوفي بها في **٣٤٥/٩٥٦**. وله مسائل محفوظة في الفروع. كان معظماً سواء عند السلاطين أو الرعايا. وله **شرح مختصر المزني**.

أنظر عنه الإحالات إلى كتب التراجم في **معجم** كحالة (ج ٣، ص ٢٢٠) وكذلك **شرح الكوكب المنير** (ج ٢، ص ٥٦٠، ب ٢) وبه الإحالات على **طبقات الشافعية** للسبكي و**طبقات الفقهاء** للشيرازي و**وفيات الأعيان** لابن خلكان و**البداية والنهاية** لابن كثير و**طبقات الشافعية** للعبادي و**الفتح المبين** لمصطفى المراغي و**تذكرة الحفاظ** للذهبي و**طبقات الشافعية** لابن هداية الله وأخيراً **مرآة الجنان** لليافعي.

- **ابن الزبير**: المعنيّ في **المعونة** هو أشهر أبناء الصحابي الزبير بن العوّام الأسدي القرشي، أي عبدالله. ويُعتبر أوّل مولود وُلد في الإسلام وذلك في السنة الأولى بعد الهجرة، وأمه أسماء بنت أبي بكر. ويعدّ من فرسان قريش وقد شهد واقعة اليرموك وفتح إفريقية. كان معادياً لحزب بني أمية ولعلي أيضاً. وقد رفض مبايعة يزيد بن معاوية وأعلن خلعه فحاصره يزيد في مكة. وإثر موت الخليفة الأموي رُفع عنه الحصار فأعلن نفسه أمير المؤمنين وبويع بالخلافة في ٦٨٣/٦٤ وغلب على اليمن والحجاز والعراق وخراسان. إلّا أن بني أمية قاتلوه حتى انتصروا عليه في الكعبة فقتلوه وصلبوه سنة ٦٩٢/٧٣ على عهد عبد الملك بن مروان. وسُلمت جثته إلى أمه فدفنته بالمدينة.

وكان مشهوراً بفصاحته وكثرة مواظبته على العبادة والجلوس في المسجد. وإثر اندلاع الفتنة الكبرى دافع عن عثمان وكان محاصَراً في داره حتى قُتل.

أنظر عنه **شرح الكوكب المنير** (ج ٣، ص ١٥٨، ب ١١) وبه الإحالات على **الإصابة** لابن حجر و**أسد الغابة** لابن الأثير و**المعارف** لابن قتيبة و**فوات الوفيات** لابن شاكر الكتبي و**العقد الثمين** لأبي الطيب المكي الفاسي و**البداية والنهاية** لابن كثير و**تاريخ الخلفاء** للسيوطي و**حلية الأولياء** لأبي نعيم الإصفهاني.

وانظر أيضاً فصل **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بقلم ه. أ. ر. ڤيب H.A.R. Gibb بعنوان ‘Abdallâh b. al - Zubayr. وفيه أن ابن الزبير يُعتبر الممثّل الرئيسي للطبقة الثانية من كبرى العائلات المكية التي أغضبها احتكار الأمويّين للحكم، خاصة أنهم لا يمثلون بمفردهم إلا أقليّة قرشية حتى لو اعتبرنا انتماءهم لبني عبد شمس.

- **ابن حُجر** (وائل): وهو ابن ربيعة بن وائل بن يعمر الحضرمي، يكنى أبا هنيدة. كان أبوه من ملوك حضرموت. وفد على النبي - ﷺ - فرحّب به وقرّب مجلسه واستعمله على ملوك من حضرموت. وقد روى عن النبي أحاديث كما روى عنه كليب بن شهاب وابناه علقمة وعبد الجبار بن وائل بن حجر. وشهد مع علي صفّين وتوفي على عهد معاوية.

أنظر عنه **الاستيعاب** لابن حجر، ج ٤، ر ٢٧٣٦، ص ١٥٦٢ و١٥٦٣. وانظر

أيضاً **الملخَّص** (ج ٢، ص ٤٦٨ و٤٦٩، ب ١) وفيه أيضاً إحالة على **تهذيب التهذيب** لابن حجر و**أسد الغابة** لابن الأثير.

- **ابن سُريج**: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي، أبو العباس، الفقيه فروعاً وأصولاً ومناظرة، المتكلم. ويُعتبر أبرز شافعي بعد الطبقة الأولى لتلاميذ الإمام، بل إن البعض من المؤرخين يفضّله على المُزَني. وقد تتلمذ بالأخص على عثمان بن سعيد الأنماطي، تلميذ المُزَني هذا. وهو في نظر الشافعية مجدد قرنه. وكان قد ناظر محمد بن داود بحضرة الوزير علي بن عيسى الذي كانت تربطه به صداقة. وكان ولي قضاء شيراز في شبابه، إلّا أنه في آخر حياته رفض قضاء بغداد الذي عرضه عليه الوزير ابن عيسى المذكور. وكان له إزاء الصوفية موقف حياد حتى إنه رفض الإفتاء في قضية الحلّاج. وتوفي في بغداد في ٩١٨/٣٠٦، عن ٥٧ سنة.

وله عدة مؤلفات في فقه الفروع (فروق - فرائض - ردود على الحنفية - تقريب بين المُزَني والشافعي) والأصول أيضاً (كـ. **في الرد على ابن داود في القياس**).

أنظر عنه للإحالات المتعددة فصل يوسف شخت J. Schacht في **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) وعنوانه Ibn Suraydj؛ وانظر كذلك **شرح الكوكب** (ج ١، ص ٢٢٣، ب ٢) وفيه إحالات على **تهذيب الأسماء واللغات** للنووي و**طبقات الشافعية** للسبكي و**وفيات الأعيان** لابن خلكان و**شذرات الذهب** لابن العماد و**المنتظم** لابن الجوزي و**الفتح المبين** لمصطفى المراغي.

- **ابن عباس** (عبدالله) بن عبد المطلب، ابن عم النبي - ﷺ. أشهر من أن يعرّف به. ويكفي أن نذكّر بتاريخ ميلاده وهو يقع قبل الهجرة ببضع سنوات وكذلك بتاريخ وفاته وكانت بالطائف سنة ٨٨٨/٦٨ وهو ابن سبعين أو أكثر بقليل. كان له الحظوة الكبرى لدى النبي وكذلك لدى عمر من بعد فكان يقرّبه ويشاوره مع جلة الصحابة. واشتهر بروايته للحديث وخاصة في ما يتعلق بتفسير القرآن وبالأحكام التشريعية، فكان يعد من كبار علماء الصحابة.

ومن المفيد أن نحيل على مقال **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بقلم فاكيًا فاڤلياري L. Veccia Vaglieri وعنوانه ʿAbd Allâh b. (Al -)ʿ Abbâs؛ والمستشرقة الإيطالية تؤرخ وفاته بسنة ٦٦.

وانظر أيضاً **شرح الكوكب** (ج ١، ص ٩٧، ب ٣) وفيه يحيل المحقّقان على

الإصابة والاستيعاب وشذرات الذهب وطبقات المفسرين للسيوطي وتهذيب الأسماء واللغات.

- **أبو حُميد السّاعدي**: المنذر الأنصاري، أبو عبد الرحمان. أمه أمامة بنت ثعلبة من الخزرج. يعدّ في أهل المدينة. توفّي آخر خلافة معاوية. روى عنه من الصحابة جابر بن عبدالله ومن التابعين عروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وجماعة من تابعي التابعين.

أنظر عنه **الاستيعاب**، ج ٤، ص ١٦٣٣، ر ٢٩٢١.

- **أبو حنيفة** (الإمام): النعمان بن ثابت المتكلم ومؤسّس المذهب المشهور. ولد حوالى ٨٠/٦٩٩ وتوفّي في ١٥٠/٧٦٧. وهو لا يحتاج إلى تعريف، ويمكن الرجوع بشأنه إلى مقال يوسف شَخْت J. Schacht في **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) وعنوانه Abû Hanîfa وكذلك إلى **شرح الكوكب** (ج ١، ص ١٥١، ب ٣) وبهما إحالات متعددة.

- **أبو طلحة**: الأنصاري، زيد بن سهل بن الأسود... بن مالك بن النجار الخزرجي. شهد العقبة ثم بدرا وما بعدها من المشاهد. كان من الرماة المذكورين من الصحابة وقد أثنى عليه النبي - ﷺ - لبلائه الحسن في الغزوات وخاصة يوم حُنين. وتوفي في ٣١/٦٥١ أو ٣٤ وهو ابن سبعين سنة، وصلّى عليه عثمان.

أنظر عنه **الاستيعاب**، ج ٤، ص ١٦٩٧ إلى ١٦٩٩، ر ٣٠٥٥.

- **أبو هُريرة**: أبو عبدالله عبد الرحمان بن صخر الدَّوْسي اليمني الصحابي. قدم المدينة سنة ٧/٦٢٩ وأسلم وشهد خيبر مع النبي - ﷺ - ولزمه وأكثر من الرواية عنه حتى إن البخاري يؤكد أن قد روى عنه أكثر من ثلاثمائة رجل بين صحابي وتابعي. توفي بالمدينة سنة ٥٧/٦٧٧.

أنظر عنه الإحالات على كتب التراجم في فصل **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بقلم ج. رُوبْسُن J. Robson وعنوانه Abû Hurayra، وكذلك في **الكافية في الجدل** (ص ٦٠٩، ب ٩٧) **وشرح الكوكب** (ج ١، ص ٤٨٦ و٤٨٧، ب ١٠)، وهي: **الاستيعاب والإصابة وصفة الصفوة** لابن الجوزي **ومشاهير علماء الأمصار** لابن حِبّان البُسْتي **وشذرات الذهب**.

- **تُماضِر بنت الأصبغ الكلبيّة**: بن عمرو بن ثعلبة. يروي ابن عبد البر في **الاستيعاب** (ج ٢، ص ٨٤٥) في ترجمة عبد الرحمان بن عوف (ر ١٤٤٧، ص ٨٤٤ إلى ٨٥٠) أن النبي - ﷺ - بعث الصحابي إلى دومة الجندل إلى قبيلة كلب وأوصاه بوصاياه لأمراء سراياه ثم قال له: «إنْ فَتَحَ اللهُ عَلَيْكَ فَتَزَوَّجْ بِنْتَ مَلِيكِهِمْ» أو: «بِنْتَ شَرِيفِهِمْ»؛ فتزوّج بنت الأصبغ، شريفهم، وهي أم ابنه أبي سلمة الفقيه.

وانظر كذلك **طبقات** ابن سعد و**الإصابة** لابن حجر الذين يحيل عليهما محقّق **الملخص** (ج ٢، ص ٤٨٨، ب ٧).

- **حاتم** (الطائي): بن عبدالله بن سعد بن الخشرج من طيء. كان جواداً شاعراً جيّد الشعر. وكان حيث ما نزل عُرِف منزله وإذا قاتل غلب وإذا غنم أنهب وإذا سُئِل وهب وإذا ضرب بالقِداح سبق وإذا أسَّر أطلق وقسم ماله بضع عشرة مرة، حسب الصورة التي رسمتها له وردّدتها كتب الأدب العربي. وقد عاش هذا الشاعر الفارس الجاهلي - بالمعنى الكامل - في النصف الثاني من القرن السادس وبداية السابع.

أنظر عنه مقال **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بقلم كـ. فان أَرْنُـدْنْك C. Van Arendonk وعنوانه Hâtim al - Tâ'î، وكذلك **شرح الكوكب** (ج ٢، ص ٣٣٣، ب ١) وفيه إحالته على **الشعر والشعراء** لابن قتيبة و**شرح شواهد المغني** للسيوطي.

- **خنساء** بنت خدام (أو خذام) بن وديعة الأنصارية، من الأوس. أنكحها أبوها وهي كارهة فردّ رسول الله - ﷺ - نكاحها. واختلفت الروايات في حالها وقت زواجها: أكانت بكراً أم ثيّباً.

أنظر التفاصيل في **الاستيعاب** (ج ٤، ص ١٨٢٦، ر ٣٣١٦)، وقد سبق لنا أن سقناها في البيان ٩ من الفقرة ١٠٥ بالاعتماد على ابن عبد البر، وأحلنا بالمناسبة على **المّلخص** (ج ١، ص ٤٣٧ و٤٣٨، ب ٤) الذي استند - بالإضافة إلى **الاستيعاب** - إلى **أسد الغابة** و**الدراية** لابن حجر و**ترتيب مسند الإمام الشافعي** للسندي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الولي).

- **خيبر**: عن واحة خيبر والمدينة القائمة بها والواقعة حوالى ١٥٠ كلم شمال

المدينة والشهيرة بالوقائع التي جرت فيها سنة ٧ و٢٠ من الهجرة، أنظر مقال **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بقلم فاكْيا فَاڤْلياري L. Veccia Vagliari وعنوانه: Khaybar، فهو غزير المادة متنوع المصادر والمراجع.

- **الرافضة**: عن أقدم فرقة دينية إسلامية والمشهورة برفضها للخلفاء الراشدين الثلاثة السابقين على علي، أنظر فصل **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ١) في مقال بعنوان Râfidha وبقلم ج. ليفي دالاّ فيدا G.Lévi Della Vida.

- **الرسالة** للشافعي: عن هذه الرسالة وعن مؤلفها وكلاهما لا يحتاج إلى تعريف، يمكن أن نحيل على **دائرة المعارف الإسلامية** في مقال Shâfi'î بقلم و. هفُّنِينْق W. Heffening.

- **زفر**: أبو عبدالله زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري، صاحب أبي حنيفة الذي كان يفضّله ويقول: «هو أقيس أصحابي»؛ وهو فقيه حافظ محدّث مأمون، وقد ولي قضاء البصرة وتوفي بها في سنة ١٥٨/٧٧٤ عن ٤٨ سنة.

  أنظر عنه **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ر ٧٨، ص ٢٨.

- **الزهري**: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب الزهري القرشي، أبو بكر. يُعتبر من كبار علماء التابعين بالمدينة. ولد سنة ٥٠/٦٧٠ فلحق بجماعة من الصحابة منهم ابن عمر وسهل بن سعد وأنس وجابر، وروى عنه جماعة من الأئمة في الفقه والحديث مثل مالك وسفيان بن عيينة وسفيان الثوري والأوزاعي وابن جريج ويحيى بن سعيد الأنصاري. قال عنه مالك: إنه أول من أسند الحديث واعتبره سفيان أعلم أهل المدينة. توفي في ١٢٤/٧٤١.

أنظر عنه **الملخص** (ج ١، ص ٢٧٩ و٢٨٠، ب ٧) حيث يحيل محقّق النص على **تهذيب التهذيب** و**الجرح والتعديل** لأبي حاتم و**الطبقات الكبرى** لابن سعد و**وفيات الأعيان** لابن خلكان و**البداية والنهاية**.

- **زيد بن ثابت**: بن الضحاك أبو سعيد الأنصاري النَّجّاري المدني، من كُتّاب الوحي. أسلم قبل مقدم النبي - ﷺ - إلى المدينة واستُصغر يوم بدر، إلا أنه شهد الخندق وما بعدها وأعطاه الرسول يوم تبوك راية بني النَّجّار. كتب للنبي المراسلات إلى الناس ثم كتب لأبي بكر وعمر في خلافتهما. وهو أحد الثلاثة الذين جمعوا المصحف. وكان عمر وعثمان يستخلفانه إذا حجّا. وكان أعلم

الناس بالفرائض. وتوفي بالمدينة سنة ٦٧٣/٥٤ أو غير ذلك بقليل.

أنظر عنه مقال **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ١) بعنوان Zayd b. Thâbit وهو بقلم ج. ليفي دالاّ فيدا G. Lévi Della Vida وكذلك **شرح الكوكب** (ج ٢، ص ٢٤٠ و٢٤١، ب ٤) وبه إحالات على **الإصابة** و**الاستيعاب** و**تهذيب الأسماء** و**الخلاصة** للخزرجي و**تذكرة الحفاظ** للذهبي.

ـ **سلمة بن الأكوع**: بن سلمة بن عمرو، واختلف في كنيته والأكثر أبو إياس. كان ممن بايع النبي ـ ﷺ ـ تحت الشجرة في الحديبية وذكروا في القرآن (سورة الفتح (٤٨)، الآية ١٨). قال عن نفسه: إنه غزا مع النبي سبع غزوات وخرج في ما بعث من البعوث سبع مرّات. سكن بالربذة وتوفي بالمدينة سنة ٦٩٣/٧٤ عن ثمانين سنة. واشتهر بالشجاعة والسخاء. وقد روى عنه جماعة من تابعي أهل المدينة.

أنظر **الاستيعاب**، ج ٢، ص ٦٣٩ و٦٤٠، ر١٠١٦، وانظر كذلك **الملخص** (ج ١، ص ٢٠٦، ب ٣) حيث يحيل محقق النص ـ بالإضافة إلى **الاستيعاب** ـ على **الطبقات الكبرى** لابن سعد و**تهذيب التهذيب** و**طبقات العصفري** و**الجرح والتعديل** لابن أبي حاتم.

ـ **سهل**: بن أبي حَثْمَة، واختلف في كنيته: أبو عبد الرحمان أو أبو محمد أو أبو يحيى، كما اختلف في اسم أبيه: عبيد الله بن ساعدة أو عامر بن ساعدة أو عبدالله بن ساعدة. ولد سنة ٣ من الهجرة، وكان ممن بايع النبي ـ ﷺ ـ في الحديبية تحت الشجرة وشهد المشاهد كلها إلا بدراً. وهو معدود في أهل المدينة وبها توفي في أول خلافة معاوية. وقد روى عنه نافع بن جبير وبُشير بن يسار وعبد الرحمان بن مسعود.

أنظر عنه **الاستيعاب**، ج ٢، ص ٦٦١ و٦٦٢، ر١٠٨٢. وانظر أيضاً **الملخص** (ج ١، ص ٢٨٢، ب ١) وفيه يحيل محقّق النص ـ بالإضافة إلى **الاستيعاب** ـ على **تهذيب التهذيب** و**الجرح والتعديل** لأبي حاتم.

ـ **الشافعي** (الإمام): أنظر أعلاه البيان المخصص **للرسالة**.

ـ **عبد الرحمان بن عوف**: بن عبد الحارث بن زُهرة بن كلاب القرشي الزُّهري، أبو

محمد. من كبار الصحابة المقرّبين إلى النبي - ﷺ - وأحد الستة أصحاب الشورى. أسلم قديماً بحيث يُعتبر أحد الثمانية السابقين إلى الإسلام. هاجر الهجرتين وآخى النبي بينه وبين سعد بن الربيع. شهد بدراً وما بعدها من المشاهد كما شهد بيعة الرضوان. وكان قد كسب مالاً كثيراً من تجارته وكان كثير الإنفاق في سبيل الله. جرح يوم أحد أكثر من عشرين مرة. توفي في ما بين ٣٠/٦٥٠ و٣٢.

أنظر عنه فصل **دائرة المعارف الإسلامية** (ط. ٢) بعنوان ʿAbd al - Rahmân b.'Awf وبقلم م. ذ. هوتسْمه M.Th. Houstma وو. مُونْتقُوميري واط W.Montgomery Watt، وكذلك **المحصول** ج ١، ق ٢، ص ١١٢ و١١٣، ب ٨) الذي يحيل محقِّقه عليٍ **الاستيعاب** و**آداب الشافعي** لابن أبي حاتم، ثم **شرح الكوكب** حيث يحيل محققاه - بالإضافة إلى ما ذكر - على **الإصابة** و**تهذيب الأسماء** و**الخلاصة** و**حلية الأولياء** لأبي نعيم الإصبهاني، وذلك في ج ٢، ص ٣٧١، ب ١.

- **عمرو بن شعيب**: بن محمد السهمي القرشي، أبو إبراهيم وقيل: أبو عبدالله، من رجال **الحديث**. سكن مكة وكان يخرج إلى الطائف. روى عن أبيه خاصة وعن عمته زينب بنت محمد وزينب بنت أبي سلمة ربيبة النبي - ﷺ - والربيع بنت معوذ وطاووس وسليمان بن يسار ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار وغيرهم. وروى عنه **الزهري** ويحيـى بن سعيد وقتادة ومكحول والأوزاعي وجماعة غيرهم.

وقد اختلف أصحاب كتب الحديث في روايته؛ ولخص ذلك ابن حجر في **تهذيب التهذيب** لمّا لاحظ أن قد ضعّفه ناس مطلقاً ووثّقه الجمهور؛ فمن ضعَّفه فلروايته عن أبيه عن جده؛ وأما روايته عن أبيه بلفظ: «حدثني أبي» فلا ريب في صحتها.

أنظر **الأعلام** للزركلي (ج ٥، ص ٢٤٧ و٢٤٨) و**الملخص** (ج ١، ص ٢٨١ و٢٨٢، ب ٣) وأهم ما أحيل عليه هو **تهذيب التهذيب** و**الجرح والتعديل** لابن أبي حاتم و**ترتيب تاريخ يحيـى بن معين** و**تقريب التهذيب** لابن حجر و**ميزان الاعتدال** للذهبي.

- **قيس بن قهد**: الأنصاري من بني مالك بن النجار. وقد خصّص له ابن عبد البرّ بياناً قصيراً في **الاستيعاب** (ج ٣، ص ١٢٩٨، ر٢١٤٧) بيّن فيه - نقلاً عن ابن

أبي خيثمة ـ أنْ قد وهم مصعب الزّبيري عندما جعل منه جدّ يحيى بن سعيد الأنصاري وادّعى أنه لم يكن بالمحمود في أصحاب النبي ـ ﷺ ـ مضيفاً في **الاستيعاب** أن الجد هو قيس بن عمرو.

وفي ترجمة قيس بن عمرو هذا (المصدر ذاته، ج ٣، ص ١٢٩٧، ر٢١٤٤) ـ وهو أيضاً من بني مالك بن النجار ـ يؤكد ابن عبد البرّ أنه جدّ يحيى بن سعيد وأخويه المعدودين من فقهاء المدينة. ويذكر ابن الأثير في **أسد الغابة** أن وفاة قيس بن قهد كانت في خلافة عثمان.

وانظر أيضاً **الملخص** (ج ١، ص ٤٨، ب ٢) وفيه ـ بالإضافة إلى ما ذكر ـ إحالة على **تهذيب التهذيب والإصابة**.

ـ **ماعز**: بن مالك الأسلمي. يقال: اسمه غريب وماعز لقب له. معدود في المدنيين. وقد كتب له النبي ـ ﷺ ـ كتاباً بإسلام قومه. وروى عنه ابنه عبدالله حديثاً واحداً. وهو الذي اعترف بالزنى وأمر الرسول برجمه؛ وقال عنه: «لَقَدْ تَابَ تَوْبَةً لَوْ تابَهَا طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي لأَجْزَتْ عَنْهُمْ». وروى أبو هريرة حديثه في الرجم، وكذلك رواه زيد بن خالد الجُهَني. وقال عنه ابن حِبّان: «له صحبة».

أنظر عنه **شرح الكوكب** (ج ٣، ص ٢٢٤، ب ١) وفيه أحال محقّقا النص على **الإصابة والاستيعاب وتهذيب الأسماء وأسد الغابة**.

ـ **ميمونة** (أم المؤمنين): بنت الحارث بن حزن الهلالية. تزوّجها النبي ـ ﷺ ـ فسمّاها ميمونة بعد أن كان اسمها برّة، وذلك سنة ٧ إثر رجوعه من عمرة القضاء وبنى بها حلالاً بسَرِف وكانت ثيّباً. وقيل أيضاً ـ كما في **المعونة** الذي يروي الأمرين ـ إن النبي تزوّجها وهو محرم، فلهذا اختلف الفقهاء في نكاح المُحْرِم. توفيت بسَرِف أيضاً، وهو ماء على ستة أميال من مكة إلى جهة المدينة، ودفنت هناك، وذلك سنة ٦٧١/٥١، وقيل غير ذلك، وصلّى عليها عبدالله بن عبّاس.

أنظر الإحالات في **المحصول** (ج ١، ق ٣، ص ١٩٦، ب ١) على **الإصابة والاستيعاب** ثم في **شرح الكوكب** (ج ٣، ص ١٧٧، ب ٢) على هذين المرجعين وكذلك على **الخلاصة وتهذيب الأسماء وأسد الغابة**.

IV

فهرس الآيات القرآنيّة

السـورة	الآيــة	الفقــرة
النساء/٤٣	﴿ أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا ﴾	٢٧ ـ ٨٦
المائدة/٦		
البقرة/١٩٧	﴿ الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهنّ الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾	٢٥
المائدة/٣	﴿ حرّمت عليكم الميتة ﴾	٣١
النور/٢	﴿ الزّانية والزّاني فاجلدوا كل واحد منهماماية جلدة ﴾	٤
التوبة/٥	﴿ فاقتلوا المشركين ﴾	٢٨ ـ ٢٩
محمد/٤	﴿ فإما منًّا بعد وإما فداء ﴾	٢٨
الحجر/٣٠	﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾	١١٥
النور/٣٣	﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ﴾	٢٩
البقرة/٢٣٢	﴿ فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن ﴾	٢٦
البقرة/١٨٥	﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾	٢٥ ـ ٢٨
البقرة/١٧٨	﴿فمن عفي له من أخيه شيء فابتاع بالمعروف ﴾	٢٤
البقرة/٢٣٦	﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النّساء ما لم تمسّوهن أو تفرضوا لهنّ فريضة ومتعوهن ﴾	٢٢
المائدة/١٠٦	﴿ وآخران من غيركم ﴾	٢٢
المائدة/٤٥	﴿ والجروح قصاص ﴾	٢٨

V

فهرس الأحاديث النبويّة وأقوال الصحابة

VI

فهرس الأعلام



فهرس موضوعات الكتاب

نص المعونة

AL « CHÎRÂZÎ

KITÂB AL - MA^{c}ÛNA FÎ AL - JADAL

Arabic Text Edited
with Introduction and
Critical Notes

By
Abdel - Magid TURKI
Directeur de Recherche
au C N R S (Paris)



Dar Al - Gharb Al - Islami
Beyrouth



دار الغرب الإسلامي
بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء - بناية الأسود
تلفون : 340131 - 340132 - ص . ب . 5787 - 113 بيروت - لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI - B.P.:113-5787 - Beyrouth - Liban

الرقم 1988/3/3000/124

التنضيد: كومبيوتايب الصف الطباعي الالكتروني

الطباعة:  مؤسسة جواد للطباعة والتصوير - بيروت - لبنان